

کتابخانه خانیہ حنفیہ کے نام سے لکھا گیا ہے

۳۸۲۰

۱۱ ص ۱۱

نمبر و حیدر

آخر آبان ۱۳۳۱

تاریخ و حیدر

شرح مسلم الشیخ

نام کتاب

۱ اصول فقہ

فن کتاب

۱۵۲

نمبر کتاب فن مذکور

2625
SIPA

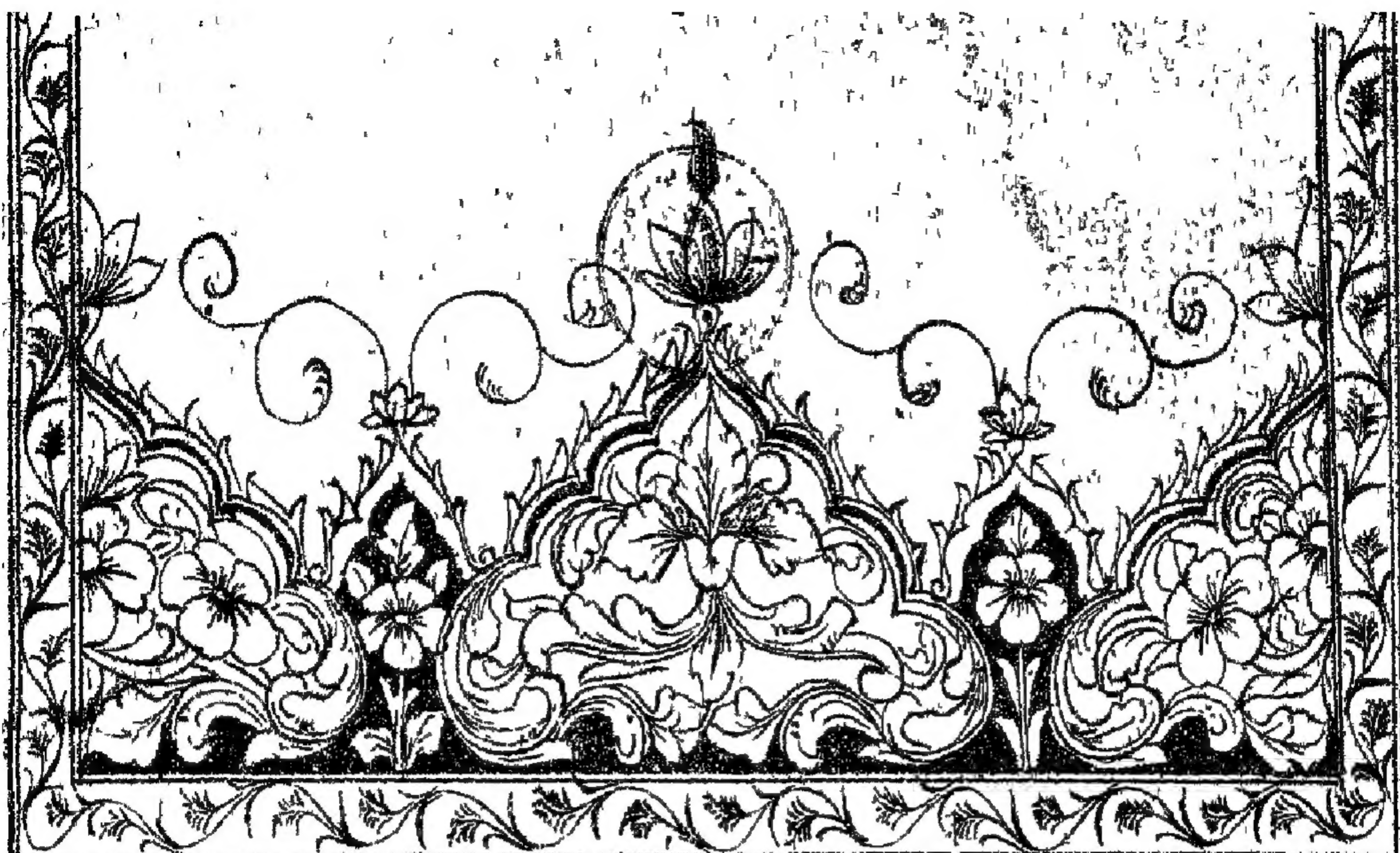
ان في هذا لبس كل اقلوم عابدين

احمد شهاب الدين محمد بن خالق الطوسي حجة الاسلام في ان كتابه المقبول عند اولي الالها بالعرفان



بجميع علامات الرمان فمات الدون مقام اذ كيا لعصر تمام كمل الدهر مولانا محمد امان حق سله الله

قد اطلع في المطبع من منشور في كل شهر في الايام
في المطبع من منشور في الايام في كل شهر في الايام



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا نذكر اوده الى ما تيسر به صلاح معاشه وسعاده كما كان في الكتاب سطو
وانغرقنا في بحار فضاله وجوده والطق الموجودات بآيات وجوب وجوده سندل به على توحيد ذاته وبذلك صفاته واوتن به كما
باسمائه ونشكره على ما وينا من نعمائه ونحمده على ما اعطانا من الائه ونشني عليه الايسر عظم ثنائه ونشكره ان لا اله الا الله ونشهد ان
محمد عبده ورسوله بعثة الله تعالى با ديا وبشيرة ونذير اوداعيا للخلق الى الرحمن بدر امير اذلك الهى الذي خرقت السبع السموات العل
ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقام الم يصل الواحد اليه من الانبياء قدم وولى الى ربه الاعلى فتدلى
مكان قاب قوسين او ادنى وراى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمت وعماز مكانه عالىة على مكانته
الاولين والآخرين وكان نبيا آدم بين السما والطمين فيا ناظم الوجود وخالق الخيرة والسجود ويا مالك الملك والمكوت ويا ايهب
البروت والناسوت صل عليه صلواة تغنيه وترضيه وعلى اله الذين ذهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحاب الذين
جاءه والسبق في نصرة الشريعة الغراء والخفية المستحبة البيضاء المبذولين الضم في سبيل الله لاعلام الدين والايان وهدم بنيان
الكفر والظنيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله واعين هم الدين عروج معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمته
الرحمن وعلى من تبتم باحسان الباذلين جدهم في استنباط الاحكام والبايعين ذروة الكمال في بيان الحلال والحرام وا
على برجك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لى اكرم الايمان ويوم لقار ك عالمي باحسان وصل على حبيبك
والله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المنفق الى رحمة القوية محمد بن محمد بن
نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عالمها الله تعالى باحسان وتجلي الرب عليها يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال ايمان
الانسان ومن هو اشرف موجودات الايمان اكمال عيون بصيرته بكل العلوم الحقيقية والتجلي بسره بالمعارف اليقينية وذا

ان وخطاب الخير والنجود

الحاصل

لا يحصل الا بتبليغ الشريعة الغراء والاقتدار بالحقيقة السمعية البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الشرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يتيسر السلوك في هذا الوادي الا بالآثر وبالمهادي ومن يتبع علم الاصول الجامع بين العقول والمنقول اهل الفنون قد را
اوق العلوم سر اعظم الشأن ما هو البرهان اكثر للفضائل جمعا وفي تخرج الاحكام الالهية نفعاً ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرة او على حل غوامض القرآن قد يراد وقد تصدى لتعاليمهم من غير من العلماء ولم ينفرد على مثل مشكلاته الا واحد بعد واحد
من الاذكياء ولقي اقدام اذ بانهم اسفرة نصيبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه اسرارها الا من عرق في
بحار فيضه القويم واتي الله تعالى بقلب سليم واقد صنف فيها كتب شريفة وصحف انيقة ووفات بهبوطه ومختصرات مضبوطة
كان كتاب المسلم من بينها مختصراً موسماً على قواعد المعقول وادعاً في معارك الفحول وقلب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى افاق الديور والقبول وكان ينجح في صدره ان اشهره شراً يذلل الصواب ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يوقر قننى عن ذلك ما شأدت في الطلاب ليظنونه متكاسل الغرائم وامضاهم محرمهم كانه سبقت عليهم التمام وان سياض العلوم
صارت ناصيته الهامر واهيته الرداء ولم يبق الرفقار بازاهرة وانوار باهرة وظهور لا قوم الذين تجدد العلم طرماً قد تصدى للرياسة الذين ظنوا
شيار فرياد غلبت الجملة وبلكت الكلمة حتى طارت بالعالمين الفقار ولبقى من ليس له لتعليل منهم شفا وشم لها تاملت باسنان
الظفر وجبت عنان الفكر رايته وسيله يوم الخراج عند من يجلس بين العالمين القضاء فالمرزوق من رحمته اللتي سبقت على غضبه ان
يدخلني في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرامة ان يعفو اما فرطت من الجهالة فاجبت تصدى وبالفيت جودى الى
ان فرغت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعمود سائلاً ومعتقراً الى الله تعالى ان يعصمني من الخطار واكون في بحار
وعدى اصدق من الفطامته شاماً باذيال رسوله الكريم الذي فيضه عيم هو كاسمه محمد ومحمود ولولاه لما طهر من الله الجود بانفا
الوجود على دقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاء في اقامته الدين والتخلق اليه واعين ومصلحات الله تعالى
وملائكته عليه وسيله لهم معين ومستند من الذين حازوا مقصبات السبق في التحقيق وعلو السموات التي فوق رتقوا ردايا لالوه
الالهيته وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فوجبت انلاك العرفان وحصلت الحكمة الحققة من غير بخره بان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلي الله تعالى عليهم باسم المنان قاطل فيروا على سيري فاني ضعيفكم وراحتي بين الله اهل ضالغ
لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيه الاحاديث البنوية وتعليم باجبار
من الحفزة المصطفوية الذي عرج معارج الارقار من تقويم علوم الاهتدار الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والفرح
وجعل الله مسكنه بجوحة الجنان استاذ امام العصر ويزهاده هو الذي كان رايه صدقاً وهدى وجبل سعيه الورع والتقوى مؤيداً
من الله تعالى بالنواع المتن متممة البدر من السنن ناصر السنة الشرفاء مقيماً بقواعد الشريعة البيضاء ممد بها في السائل
مؤسس القواعد بالذلال ليا ايد الدين بانج الشريعة صديق بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطرقة
نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره واذا قنا بمنه برو وقد كان فيما مضى شرح له من جمع من العلوم الخفية
والجانية وفاز بالكلمات الديمة ووصل فيما بين المتأخرين الى كمال السابقين وجاز تحقيقات قومية وتدقيقات ايمية

صاحب التبعانيف المبسوط المشتملة على الحج المبسوط وهو الذي سبنا وعلما جزا الله تعالى عنى من الجرار وادوية تقال لا ينفذ الا واحدا
 بعد واحد من العرفان فجلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما مويا به جوده واصفت اليه ما استفدت من اشارات
 المحققين وتلويحات المير قطين وامن الله تعالى على هذا الجهد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد من اصول المسائل
 والمباني وتركت طريقة المباحين الذين تتخمون طواير الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وادروت على بعض عبارات
 الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغر من الصبح الصادق واسمه يحسن علومه
 على كل حاذق ذلك الامام الامير فخر الاسلام على البرودي سرد المدح مجده ونور مرقدته وتلك العبارات كانها صخور مكنوزة الجواهر
 واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الازهار الثابتة في اخذ معانيها وقنع العالسون في بجانها بالاصداق
 عن لا يمدوا ولا يسبحون الحق واقول قول الصدوق ان جل كلامه نظم لا يقدر على حله الا من نال فضل تعالى الجيم والى الله تعالى وقلوب
 سليم وانا اسأل الله نجيب الدعوات مفيض النور والبركات ان يعصمني من الخطار والخلل وعن القصور والزلل وان يرهنى بانيه
 كما هو عليه وان يغفرنى في بجان رحمة من لديه وان يسمل على صغابه ويمنع عن قشر لبابه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك
 الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدرى واحلل عقدة من لساني يفقه قولى انك انت المولى وانت النصير وانت
 حسي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
 الله تعالى وارسل البينات اى الكلمات البنية الواضحة وهي الايات المحكية والسنة الجلية والمعجزات البنية الظاهرة لا تتحمل
 التريب الارتياب فطلع من الطلوع اوم من التلويح الذين بالرفع اذ انصب وطبع اليقين تحتل الوجهين بئالك الحقيقة
 الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل ممن سواك مجازي في الواقعية اولاد وجود لهم الوجودك ولا حقيقة لهم الا حقيقةك
 نعم الساطون في حدود انفسهم ذلك الامر لا يغير تحقيقا فانك مالك كل شئ وكل من العالم مجازي في تلك بعض الامور
 وتعمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الامر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من اولى الامر امدون
 من اجازتك بل علومهم علومك لانهم عالون باعلامك فامرهم امرك اعنة المبادى بيدك فانك مسبب الاسباب وتوحي
 المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك سطر المقاصد ولا ينحى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييل فانت المستعا
 ن في كل الامور عليك التكلان على غير فانك الكافي في حركات موزنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وسلم كما روى انه عليه الصلوة والسلام قال
 لعبت لائم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اى الوسط فان شريعتي عليه الصلوة وعلى آله ستوسط بين الافراط والتفريط المبعوث
 بجوامع الكلم الى انعام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامة متصفا
 بالله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء اهل لاصول الكلام
 الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم اولو العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
 الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على مجتمهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
 ما فيه فانه تعالى قال محليا بسيما ان عملوا ال داو وشكروا قليلا من عبادى الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختار هذا
 المجاز ليحصل به التجنيس ومع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للجمع محب العزم

شرح سبل السبل في بحر العلوم

شرح سبل السبل في بحر العلوم

ابن عبد الشكور مات سنة الف واثنتي عشرة من الهجرة كذا في الشرح بلغة بالتشديد المد تعالي ذروة الكمال لذروة العال
من اجل او من كل شئ اشعار للنزلة العالية او مثل علو المنزلة لعلوا لاجل وشبه الكمال باجل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة
بالكناية والتحليلية ورماه عن خفيض القال الى قلة احوال القلة بالضم العالي من اجل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند
المد تعالي للانسان باكمال النفس المادية في الكمال بالتحقيق اى الصيرورة على اليقين وبشكل النفس الخلق بالاعمال وبه اكمال المادة
وهي بالثقة في الدين والتجلى التمتع بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا المادى الذى هو الثقة انما يتالى بتحصيل المبادى
ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه وسيايرها والاصول من بعضها اليتمها
في مدرج حطب وصنف في قواعد كتب ولست تعرفت بعض عمرى في تحصيل مطالبه وولدت نظرى على تحقيق ما ربه فلم تحت عن حقيقة من حقائق
هذا العلم ولم تحت على حقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحس في العجب بنفسه وعمرى ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال
الاكتشاف صعب جدا لا لبعض المجتهدين الذين هم ايات من ايات الرحمان ثم لا عراى عظيم ادوات ان احرق في سقر اى دفتر او ايا ليل
تهد الضن وكتبا كافيا لطالب هذا العلم جميع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى الشرح معقولا اى كذا يا حاسنا للاصول لقلية والقلية و
مستلما على الفروع الفقهية ويحتوى ذلك الكتاب على طريقي الخفية والشافية والشميل شيلا قليلا عن الواقعية فاطنك بالليل الكثير وفي
هذا الاثر تجاوز عن الحداثة هذه المعركة شان فالحق القوي والقدره طفا من الرسل الكرام واولياده العظام فها ذلك الكتاب بفضل الله تعالى
و توفيقه كما ترى في حسن والاحتواء اى سعدك المسائل ام يحرم ابل محرلا يدري فانه عديم المنل وسميته بالمسلم المد من الطرح والرجح
وجله موجبا للسرد والفرح ثم المعنى ذاك الملكوت هو اسم ملك تنسب اليه اتصال النعم ان تاريخه مسلم الثبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف واثنتي
وتسع الا الكتاب مرتب على المقدمات فيما يقدر البصير من رسم العلم وموضوعه وقاية وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما توقفت عليه
الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادى الكلامية والاحكامية والقوية واصول في المقاصد ظاهره ليشربان الاصول طائفة من الكلام
كالمقالات والمقاصد الكتاب واسته والاجل والقياس ما سياتى من قوله اما الاصول باربعة يابى عنه فاما ان ياول ههنا بان فيه عذفا
اسه كلام فى اصول حال كونهما تاجه في المقاصد او ياول ههنا بان المقصود ان الطائفة من الكلام له بعة اقسام فان المقاصد العظمى
فخرف واقام دليله مقامه وحمل على الاصل لاول الكتاب سامحة وخاتمة في الاجتهاد ومحوه من التعليق والما المقصود في هذا اصول الفقه اى
المعرف الجامع الملغ ويمكن ان يترك على حقيقة بناء على تجويزه كون المذكور حجة حقيقية وموضوعه الذى تحت عن عوارض الذاتية انما رسته
لتنسب لذاته او لما ليسا به في غاية المرتبة على تحمله ثم ان هذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشترك في تفسيره بكلا الاعتبارين فقال ما جدها
فيوقف على معرفة الاصل الذى هو المقصود في المقاصد اى لا يلقى ما يبنى عليه غير ان يكون دة حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب المنطق العامى كالحقيقة
كما اصل المجاز والاصل اصطلاحا كالمقاصد الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اى ساج واستحب كما يقع طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقع الفاعل مرفوع
اصل من اصول النحو والليل كما يقع اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحا في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل على
ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعانى لانها محال بقرينة ائيدى في شرح الحقيقة اذ اضيف الاصل الى العلم فالمراد دليل لا شك فيه لكن ليس له يستعمل لفظ الاصل
سبغى الليل كيف ولو كان كذلك لم نقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه اللغوى واذا اضيف الى العلم صار المعنى سبغى العلم وليست سبغى العلم لانه لا يعمل فيه
الوجه بل دليل الليل لا الوجه لاول ما هو ظاهر من كلام المصنف في سبغى المعنى فمن اجل الاصول ههنا على القاعدة فلفظ علم هذا الاصل علم على ان العلم سلمه لعباده كان

نظري الى تحقيق

نظري الى تحقيق

نظري الى تحقيق

بهنا معنى القاعدة كان معنى مسائل الفقه هي تلك التي لا شك في بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحيح يجعل للاضاحة لا ولى ملازمة
 مسائل لها فاعلم بالالفقه في لايروا العبادات ثم هذا العلم اى علم الاصول وله اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الاولية التفصيلية لمختلفة بمسئلة
 على احكامها لانه اذا حمل الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبر ماخوذة من الاصول سواء كانت من مسئلة اصولية معينة او من جهة فيها او ماخوذة
 من عدة مسائل او اذا حمل الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون للملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى والى الزكاة فاذا اردنا
 ان نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله تعالى وكل هو مأمورة من الله تعالى فهو واجب ان الامر للوجوب بهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
 ثم انه لا بد في صحة كلياتها الكبرى من قيود وهو كل مأمور به بامر غير منسوخ ولا معارض لا حج او مساو ولا ما ولى فهو واجب فلا بد الاتمام هذه القضية من معرفة
 مسائل المنع والتعارض التاويل فمنه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل كذا ان حصر القياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة
 والمقدم حق فالزكاة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب بقضايا بهذا ان علم الاصول خصوصيات انفسه ليس تلك الخصوصية بغيره واما ان
 مسئلة الفقه الاصول والفقه لشدة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الايجاج لا يوجد مقدمة ليله من مسئلة منطقية وبها الشكل بمباحث القياس
 فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر اخر معه ليس لكان تخبط فان القياس لا يفيد حكما شرعا
 الا باسعار ان الشارع اعتبر غاية الغرض حاصل به فح لا ثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم ادى الى القياس وكما ادى الى القياس فهو من الثبوتات فالفقهية
 الثانية ماخوذة من الاصول اما القياس لمجرد دون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود
 فلا بد من معرفة ان القياس بل يكون منسوخا ولا وغير ذلك وبما ذكرنا ان من اى دروه من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبرى كقولنا
 القياس لا يكون ناسخا وينسخا لانا لا ندعى وقومها ليعينها بل اعلم منه ومن الماخوذة من القواعد ومنها ومن غيرها اجتماعا فقدر ظهر لك ان حاجة
 الفقه الى الاصول شدة وليس سببه الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره لمصنوعه فان الدلائل التفصيلية التفصيلية المنهجية
 بمسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة او الزكاة من افراد الامر وحده لا يلو الا بالكلية
 اصفا فامضاه من افراد النسخة المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بمواد معروفة للمعقولات الثانية التي لا
 تعرض الالما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية بما يكون موجودة في الخارج ففيه شبه لان سئلنا انما قلنا ان الامر للوجوب يراو بها ان هي تارة الامر للوجوب
 فليس الزكاة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النسخة لا يراو بها الا بصيغة النسخة هذا واضح باقرنا سابقا والذمة علمنا ان
 امر واقعي فرعته متفرقة على الايمان بالذات والصفات والثواب المعاد وشرعية ثابتة باذلة شرعية والاذلة على فقه مسئلة لتقصير عن الطائفة فلا يكون
 في تقليد وسمحا للبح والفقه قد ربح في كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فاذا ما حصل تقاسم لا يسمى فقها مع سقط ما يطرح باذلة
 انه لا دخل لحدوث التقصير وانه ان اخذ في مفهوم العلم من الادلة فيخرج والادلة لتفصيل الحسيات التي هي العمليات المتعلقة بالحواس احتراز عن التصرف
 الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحركة النحل والكبر وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره حديث محمد بن طمكين هذا في عصر الصحابة و
 التا بعين ولا غم في تعبير الاصطلاح ايضا فالايض ان يكون الفقه عامالا اعمال المحول والتناسب نعم الاخر من الكلام والكان حسد شيئا محمدا
 ايض وان يكون بين الصحابة والتابعين كذا اسماء الامام الفقهاء الكبرى كما يعرفها بنفسها ماها وما يميزها كذا عن سعد فبين
 المتأخرين فلا بأس باخراجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالحكام الشرعية الظاهرة ان يراه وقول النسبية ولا يفوتهم ان الناحية ان من النسخة
 ساوذة وبشبهه اى ما ثبت باحتراز عن نحو السماء وكرة والنازحة وغير ذلك من الكلام يمكن ان يراو به الحكم الشرعي الذي يواثره

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشريعة زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك من اقسامه التفصيلية الى العلم المحصل عن اولها التفصيلية المحصورة بحسبانية
مسئلة اخرى من علم المقلد وتعلمه من قبل وحكم الشرع تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتتم الرسوم جميعا
ومعنا وادور على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية المحقق فلا ينعكس كخرج فقه الفقهاء الذين فقهاتهم كاشحة على نصف النمل كالا امام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في الدية منكر او لا امام مالك في ستة وثلاثين مسئلة كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق المطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطر والرسول في قول معرفة المقلد العالم ببعض المسائل بالدليل واجيب اختيار الشق الاول بانه بمعنى الملكة لتعصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم حصول الفعل فيجوز تخلف لما له وربما يقرب اختيار الشق الثاني والشرام
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل نقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة فقال وما قال هذا الشريعة التبيين البعيد حاصل لكل
اصد حتى للمقلد بل العاقل والقريب غير مضبوط فية انما معسرة باللقوة التي بها يتمكن اللسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد هذا القدر مضبوطا فقه بغير ادب
ايضا باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والماد من العلم بالاحكام العلم لوجوب العمل بالاحكام الشرعية اي صلة عن الامارات وهذا
العلم لوجوب العمل بتوسط الظن المحصل في الطريق لان متظنون المجتهد واجب بالاجماع القاطع وحصل العلم لوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا حظا
فيه والما لقله مستنده قول مجتده غماي في المجتهد بعمل لا ظنه اسي ظن المقلد مستنده اول ظنه اسي ظن المجتهد لا يستلزم الطرد لانه يخرج معرفة المقلد
او ليس له علم لوجوب العمل بذات ظني انما لا يتفرع به الاشكال فانه يجي ان الاجتهاد وتجرد الكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن اولها فيصدق على من
على لوجوب العمل بتوسط الظن المحصل عن امارته فان العمل عليه يقتضيه ظنه واجبا لغير فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يتقل مثل من قال
كما ان متظنون المجتهد واجب العمل عليه كسنة مقلده فوجب العمل عليه بتوسط الظن المحصل من امارته فيما سياتي فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المميز لا العدم وهو قول ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل العقلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد بيان فالاولى ان يجاب بالمراد
ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه اسي صلي الامارة المتعمل فان شأنه المجتهد والحق انه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يزود عليه انه لا يلزم
يكون المقلد عبارة عن العلم لوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري لان يقع انه رسم فحوزا للوازم كما هو شأن الرسوم وفيه ما في ان
العلم لوجوب العمل ان كان لانا للعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمبائن ومن ههنا اسي مما يميز
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من بابا لظنون اسي كثر فليفت يكون علما فلا يصدق التعريف مثلا كثر افراد المعرف وجه الامارة فاع ان
الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل وهو قطعي لا يرب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل منزه في الدين والكان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبا
بالخالف لانه نشاء بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع وسنكر الاجماع انما يكفر اذا انكسر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف بالاحتمالات المتعار
كما يجي في بحث الامر انما الله تعالى فخلات المحال فلا يطر القاطع للوجوب تحريرا اخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام المحصل بالامارات لاجل وجوب العمل
بمسئلة المقلد وان حصل العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل لقول المجتهد وهذا حكم ايض فقه علم بعض الاحكام
لاجل العمل قلت لا يعلم به الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد الحسن مسئلة هذا التحويل لا يدور عليه اذ يقول نعم يريد ولكن لا ينبغي
بما يرد فقه الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلالة التي اشار اليها بقولنا ان العلم حقيقة فيما ليس متصورا لظننا والظن واليقين وهو المراد في
تعريفنا الفقه فلا يرد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول لظن ايض لا تجلو اعن كدر لانه مخالف لكسب الفقه والاخرى ان يقول مستعمل فيه
شائعا فلا بأس بزيادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام هذا الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاشتباط وعلى هذا ينبغي الامارات

الظن لضعف علم المقلد
الاحكام

آما الاول فلما اجتمعتا شقانما لتمام هوان المراد البعض الذين هو القطعيات فلا يولد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي يلزم عليه خروج المسائل
 الثمانية بالادلة القطعية كالقياس وغيره الواحدة هي كثيرة الاتري من انية المتواترة قليلا جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فليكن
 انه يلزم خروجها قال والترام ذلك التزام بل لزوم من جهة دلل حجة ان لظن مرسوم من الشارع للكمال فيه داخل انه لا يصلح للمرج عليه وانما اشتهر
 ضرورة العمل واذا ثبت من اشارة والصواب به وجب الفقيه علمه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطبقوا الفقيه الاعلى من ذلك الاستنباط علم ان معارضا الفقيه
 في الفقه المدبرج والكلام فيه وحيل لعل اخطا في تحديد هذا العلم في الفقه كما ذهب اليه بعض المشايخ وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعيد عن الصواب
 لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق نقيضا له اذ علم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل جدا
 ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مرجح به في كلام الشارع والصوابية والتابعين هو مرجح مع الامام فخر
 فان المرجح لانه شخصه الفاسق فلا بد من اعتباره اهل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعدا احد كجرح نقيضه
 كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النبي الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنصفه والقسم الثاني في ايقان
 المعرفة وهو معرفة النصوص بمبانيها وضبطها الاصول لفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاربعة وكان
 ثم فاد بعد تبين الكلام من هذه الجوانب كان فقيهها مطلقا والافه فقط من وجه دون وجه فبقية المصطلحون في فقه فان اول كلامه يدل على ان
 الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط الفقه بل العمل وحده ووجه صاحب الشاف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء فالفقه مستعمل في حقيقة
 قاصرة فوفقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراد من جمله الله تعالى ان الفقه عبارة عن الفقه المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على
 سبيل التحقيق او اعلم منه مطلق اى هو كالم لا اى وانما يمكن مقارناته بل علما فقط ولولم يكن العلم عالمه فهو فقه من وجه دون وجه اى هو تباين
 مرجح لا يبرع مرجح فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحاج الاحكام من الادلة غير ظاهرها فلا يقوم دليلا ولا بعد
 مدوحية الفاسق من جهة العلم فانه مرجح من جهة فكل ولما فرغ من احدى باعتبار المعنى الاضافي اما ان يشترع في هذا المعنى القبي فقال واما حده
 فبقا فهو علم بقوا عدل في تضايك كيفية بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل لفقهية من ولائها توصلها قريبا كما يتبادر من الباء فخرج
 الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عنه تطبيق الادلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امتثال الادلة
 لا يوجب القياس لا يخصص العام الغير المخصوص بها دخل في احد تلك الكبرى والملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق العلوم المدونة سائلها المخصوصة وادراكها
 فانها اخذت المعامل المناسبة بوجه يعنى بعلم فبوجه اخر يعنى بعلم اخر وبما يسمى وادراكها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع
 في العلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفاهيم التي تذكر في المقدمات لا بل البصيرة رسوم لاحد ودينار على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا يتر
 كما ولا فصل فاللزم تعدد الذي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يتم احد الا من الاجزاء المجردة وبعض المحققين قرأ الكلام بان هذا العلم لا يصح
 ان يكون مقدرته لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان حقيقة لزم خروجه ووجوده وتوقف اشئ على نفسه فلا يثبت به قوف على عدم كونه مركبا
 من اجنيس ولا فصل ثم عاين ان يقول السائل وادراك تصويري فان التصويرة تتعلق لكل شئ وتصويري فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصويرة
 مقدرته وموقوف عليه باعتبار العلم التصويرة مقصودا متوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المعنى عليه نظر اشترت اليه في علم من ان الاجزاء المجردة
 مفارقة بالاعتبار لغير المجردة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله في العلم ان هذا المعنى عليه وان كان فاسد لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيبية فيها
 الا من مسائل الغير المجردة وليس لها اجنوس ومنه بالضرورة الوحدة التي هي المشهورات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل انكسر في اخذت

في فقه المسائل والاطراف التي تذكر

نا بشرط شئ كانت تحت تلك المعنويات بالضرورة الواحدة التي الغير الملتزمة بغير لزوم هذا التقدير في تصور التقديرين بالتحقيق لان العلم بالشيء على
تصوري والاذا كان بها تصديق وقد تعلق بشئ واحد وهو المسائل مع استلزامها ان ثبوتها ان حقيقة علم ان هذا لا يراى في شئ من هذا
بل اردت كل تقدير بهذا ان التصديق لكل شئ في شئ ما يتعلق به التصديق في العلم والمعلوم متحرران بالذات فيلزم الاستحالة قطعاً و
لا يمكن الجواب عن هذا لا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس في ما موضح كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسما العلوم وكذا في
اسماء الكتب ايضا فبقيت في اسماها خمس موضوعات لموضوع المسائل المتقدمة بها القناعة على ما في اذهان كثير من الناس لا بما يزيد في شئ وربما يلجئ من
استلزام موضوعه للتصديق الكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان سأل في تلك الاسامي كناية فلا علمية والعلمية انجست تقديرية واستدل به من ان
دخول لام والاضافة وبها من علم كونها اسما ابتداء فلم يمس شئ مما قبله لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه في
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قبله ان دخول اللام في هذا المبدأ لانه وقع في نظام التدوين وكل بل لان العلم الذي كان فيها معنى الوجود
ودخول اللام عليه نصيح كالحسن الحسن وكذا الاضافة لا في بابها مع بقا ومعنى العلمية كعمري الى العلم الذي هو سببنا ووجوده في كل مبدل من الابدال
وبعد التجربة يصح الاضافة بما يجب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن من غير فاعلم ان ليس بها جسيمة بل علمية فليست الالام جسيمة بل علمية
فانه وجد في بعض الافراد علم المعاني وطريقه حد التعريف فقد العلمية كالجسيمة كالعالمية كالجسيمة وليست الضرورة مستحقة بهما بل في اثبات العلمية
الجسيمة ان المسائل احصاها في الازمان كالكيفية يقال انها واحدة في شئ في سائر التعيين والوحدة والذاتية شخصيا فهو نوعي ففقيهان غاية الزعم انه عرض
نوع واحدة وهو سلم المعنى كل شخص ليس كمن لم يميز انه دخل في الموضوع له معنى يكون معزوف وعلم ان ليس اسما جسيمة ولا عالما بالعلم علمية كونه
معانيها تشبهه بالذات ان كذا لان افراد ولا يصح ما في غير المسائل لا يصدق عليها فلا يصدق الفقه على مسئلة قبول وفيه من مقوض بها
او تجري فيه مقدمات السبل ولو كان الافراد ان اجمار واستفت ولا يصدق اليقينية فليزيد العلمية وليس علميا وكل امي كل نظام العقل ان معنى
الكل قد يكون مركبا من اجزاء مستقلة في انفسها كما يتبادر على عليه قوله نحو الدابة وعلى هذا يظهر ان كذا التسمية فائدة والاولى ان يكون كذا اسما كانت تلك
موافقة لكل الحقيقة كالاجزاء المقدرية كما في الاما او مختلفة كاجزاء المما يتيه كاستنهم فلا يلزم من عدم التصديق على شخصية الالاسم ان لو كان
لعدمه وفقا بمراد كانت هي كل مسئلة بل مجموع مسائل شخصية بتخصيصها في اذهان كثيرة في الاشخصية فانفصلت عن رسم العلم شرعي في بيان الموضوع
فقال او من غير ذلك الالاسم اعمالا مطلقا من حال كونها شبيهة في الانصاف الى علم شرعي ولا حاجة الى التمسك بالاصول بعد الموضع ثم لما كان سراج
اصول المادته لم يكن حجة هذه الحجج من الماصول التي من امي علمه بوقية خلاف مجموع اعز عمارة مع الفقه واشكاله ليلعلم بقوله وقيل ان الحجة من حجة في حجة
من فقه او معنى من حجة انما يجب العلم بتفقد ما فقه اثبت الوجوب للمعمل الذي لا يفعل المكلف في فقلت في الفقه ففقيهان هذا امي وجوب العمل في حجة لا ختمها
وكان الكلام في ان ثبات حجة في امي علمه هو ليس من افقه التمسك على ان جواز العمل به من غيرهما فلا يصح دعوى وجوب العمل عملها ولعلنا ذكر وجوب العمل
مشكلا ولا يفرض اصل مقصود لتفصيل كماله في موضع اعز عمارة انما ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة اصلا لا تمايز ورتبة وقيمة والسرور
لا تثبت في علمه صلا فقه بعد من الحق لانه وان علمه انما هو رتبة انما لا يسلم انما هو رتبة لما فلا بد من اجتهاد من لمية قال واقف اسما بالاصول النوع
ان في نقل المصا ففقه بافانه نقل في كتابه اخذ ان الشيا على تقدير كونه معلوما في الفقه واما ان كان عبارة عن اسما او المعبرة شرا فحجة رتبة
وغيره كما سيصرح في لسته ان حجة انما هو رتبة وقيمة واليه لا وجوب ليلعلم الموز بقوله وان سألنا من ذهب الى ان اسما بالاصول هو المصا واما الشا ليلعلم
بل محمدا من علم حجة الكتب في لسته فانكسرت فلا ذكرك في الاصول باب ليس في بعض الاما في حجة فقه وبن حجة لاسما كناية فيها الشعب من الحق وان كان في

بيان استلزام

ان اول الالاسم في الفقه مثلا على شكله

الواحد هوية واحدة هي حقيقة اتصالية هي حقيقة اتصال بين المبادئ المتعاقبة بالحقيقة
 علمية يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الاتصال وان كان ايجابيا ولكن لا يحد في الفصل الا بالاجسام المتوافقة لكل في الحقيقة ضرورة ذلك
 ذلك مكابرة وايضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الاتصال الفعلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على من يعمق في حقيقة ثباته ومنها المعروف بالمنع
 الواجب اسي الداعل من الخرج والخرج من الوهم وبذلك ليس تعريف للمعرف ولا يلزم عدم الاطوار لصدق على كل مساو للشئ بل بيان الحكم المعروف فيجب التعريف
 صدق في حقيقة كونه موجودا للمعرف ومحمولها للمعرف والعكس اي كلما صدق عليه للمعرف صدق عليه للمعرف واعلم ان التعريف ليس فيه التصدير محض الا في
 لان يقتضيه عليه صلاحيته من انواع اعتراض لكن ههنا وعادى غنيتها فتوجه اليها الاعتراضات من المعاصرة والتقصص والمنع والما المعارضة فلا يصح باقائه
 الدليل على بطلانه فانه ما قام للمعرف ولما لا يخلو في التقصص وانما يصح باحداث معرف اخر من هذا الصنيع الا في التجديد وليس لهذه كثير نفع وانما
 المنع فان كان مجردا فلا يمنع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيقول ان التقصص ولذا قال جميع الايرادات على التعريف نقوض وعادى فلا بد
 للمؤيد من اقامة الدليل على في جوابها المنع وهو في المعرفة حقيقي ان كان بالذاتيات بذا انما لا اصطلاح المشتهر في المنطق فان الحقيقة عندهم مقابل للفظ
 ومتماثل للحدود والرمز وربما يطلق على ما يجب كحقيقة وهو يكون المقصود الوصول الى حقيقة المعرفة الموجود وتسمى ان كان بالضرورة الخارجية عن مقابلين
 الموجودات وللفظ ان كان بلفظ اشهر مرادف فففيه احضارا ما كان حاصلا وقد اخرج في اللفظ الاعم والذاتي ما فهم يكون واخلا في فهم الذات قول الداعل
 ما لا يخلل ويقتض با لا يمكن فانه عرض للممكن مع انه يصدق عليه لا يخلل ولا يمكن بالغير وادور لا يخلل لا يتسبب بالتحريفات ان تعريف
 ان نفس الشيء او يولد من غير انهما اوس العوارض وله تعريف للمعرف بنفسها واجزاؤها تحصيل اجمالي فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
 فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض فارجح عن معنى شئ فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الكتاب بالتحريف
 والاجواب انما انما ان المعرفة متوكل من الاجزاء وقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذ رتبته فبذلك هو المجموع لفصل هو احد المصطلحات
 الى الصورة الواحدة التي المتعلقة بجميع الاجزاء وايضا ليس على الاجمال وهو محدود فافرق بينهما بالاجمال والتفصيل فتأكد في كل من كان متماثل في
 وهو الاجمال فتدبر وهدنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلس على عليه فارجع الى شرح اسلم والى خواشينا على النحو
 الزائدة المتعلقة بشرح الموقف كما فرغ عن المعرفة شرع في الدليل فقال نعم الدليل في اصطلاحنا يمكن التوصل بصح النظر فيه الى المطلوب غير انما
 وهو الاضطرار اصطلاح المنطق وقد يخفى على القطع فالدليل على هذا يمكن التوصل بصح النظر فيه الى المطلوب غير انما قطع ويسمى انما يمكن التوصل فيه
 الى خبري ظني اشارة نعم شرح في بيان طريق النظر فقال والانتاج تبنى على التأسيس اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يفيان بل لا بد من مسطرة بينهما
 فحيث لمقتضيان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمات المنطقية هو امي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا لا عام على الخاص يكون
 عنه قول اخر اي قضيتة اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل بقياس المساوات وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمات جينية وقد يقال الدليل قول
 مؤلف من قولين يستلزم لانه قول اخر يخفى القياس قال بل المنطق الاستقراء والتمثيل بالايام من ههنا وفيه فظهر طاهر ان شأن التمثيل والقياس واحد
 فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في اداة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجوده كقولهم ان القياس لا يلزم منه شئ الا اذا سلم مقدماته وانما ينبغي
 الظنية في الاصل ظنية المقدمات كمنه القياس الخطابي قالوا ولي ان لا يخرج والى القياس خمس صور تقريبية انما جاز انما في القريبية فكشيرة كما تبين الرابع
 وصور القياس الاخر في اشترط ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكم اسي بان انما سلبا لكل افراوتة فيا حاصل للشيء ثم يعلم بمرتبته اي بمرتبته
 هذه الشئ بالموضوع للاخر الموضوع كذا او بعضا اسي كل في وسنه وبعضه فاما كل الهمة فيلزم منها ثبوت ذلك احده للاخر ايجابا بان سلبا كذا

المعرفات

متمم

طريق

لا جيل قول في شيء مما إذا علم انه اى هذا النظر الذي اوسيتهم صحة نظريته فان الاحتمال الى تمام عدم الصحة فانهم من المبادئ الى المقاطع من اجل كمال
صحة النظر ايدافا فاقيل لم لا يكون ان يعلم صحة النظر بالحس او بمقدارته يعلم به قال وحس لا يقيد العلم اجرياً وعلوى العلم اجرياً وهو لا يكون سبباً في حصول العلم
اصلاً واعلم ان هذا لا يراد ليس بشيء فان الجيبان يقول يجوز ان يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكتاب عن مقتضات معاومته بالضرورة وقيام الاحتمال
بعد حكم الضرورة ثم قد برد الفقه والحق لا يتجاوز عن ذلك الحق في الجواب من التماثل اى تماثل العلم والجعل بل بما نوعان مستبانان كما هو مذ في التمهيد
وهذا ايضا غير ان فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتبين في دلالة الامر وبذلك لان الجزم بما يكون علماً وبما يكون حجة فيميز بين قولنا
فيهما الشبهة كما كانت فافهم نصف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان الافادة النظر الصحيح العلم بالعادة اى ١٤٠٠ ١٤٠١
بان يحديث العلم عقيب النظر او لا يؤثر في الوجود الا لعدا لما نطق بالشبهة الحق بحيث لا مساع للمراتبات فيه والمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا
وجوب منه تعالى زعم الاشعري ولا عليه فبالعادة ولم يدان لوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح وقيل في معزلة انه اى حصول العلم
النظر بالتوليد فان الناظر تخلق النظر فيه ليد منه فعل اخر من غير ضيق للتد تعالى بتعقيد الحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا اى باطل لا تنسب للمسلم ان يلتفت
اليه وقال الحكماء انه اى حصول العلم بعده بالعادة وانه اى النظر بين الذين اعدوا كما اذا تاتم استعدا والذين يقول العلم بهذا لاعداد فيفيض عليه
النتيجة من مبدء الفيض وجوباً منه فان الوجود بلا وجوب بطم فعله هذا النظر على عدة حصول العلم واختار الامام فخر الدين الرازي من الاشعري انه اى
حصول العلم واجب عقيد اى عقيب النظر بان جرى عاونه تعالى بايجاب وجود العلم وحالته من سبلات الاشعري فانه لا يقول بل لوجوب اصلاً ولا دخل
للفطر في هذا الايجاب بل هو والنظر محدودا بسببانه واجبان بخلاف قول الفلاسفة وانكم لم يكن حصول العلم واجبا منه تعالى ابتداءً حتى لا يحتاج الى النظر
عند كون هذا العلم غير متولد منه اى من النظر بان يكون للمؤثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس بقدره العبد تاثير كما ظهر من المشرق الحق ظهور الشمس
من نصف النهار وما قرأه لكان الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلقت الى ما قيل ان هذا المحصل له الا بالاجماع الى هذا القول السابقة
قال المصنف وهذا شبهه بالنسب فان حصل هذا يرجع الى اللزوم فان لزوم بعض الاشياء لبعض ما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول كذا
ثبوت الكلية بدون الاعطية غير معقول ولك وجودية يشتمل الاول شذات لفظن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول هذا المقال الثمانية في الاحكام
وفيها ابواب اربعة لان الابواب المتعلقة بما يتعلق بالحكم او بالحكم نفسه او بالحكم في الحكم على الباب الاول في الحكم على العلم الامن الله تعالى باجماع الامة
لما في كتب بعض المشايخ ان بذاعن تاو عن المعزلة الحكم العقل فان هذا ما لا يجزى عليه حد من يدعى الاسلام بل بما يقولون ان العقل معز
لبعض الاحكام الالهية سواء ودية شرع ام لا وبذا ما نورن كما برشايخنا ايقن ثم انه لا بد بحكم الله تعالى من صفة حسن وتجمع في فعل فكل الشرائع في تمام عقلا
او شرعيان ولما كان لها معان والنزاع في هذا والمطابق يشبه اليها يعين بحسب الشرائع فقال لانواع لاصد من العقلا وفي ان العقل حسن لا ينج
عقلا باحسن والفتح الذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانها عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقبل العلم حسن وكامل فيج او الدين هما بمعنى طائفة
الفرق في الدس ومنافرة وهما ايقن عقليان كما ايقن موافقة السلطان نظام حسن بمعانقة فيجته بل لنزاع انما هو من حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق
مدح تعالى وثوابا لم يتصف به عقلا بل بها الى استحقاق مدح تعالى وعقابا لم يتصف به فعند الاشاعة التابعين للشيخ الى الحسن الاشعري المعددين من جملة اهل
استه ايقن شرعية اى جملة متصفا اياه بهما فقط لا غير من غير كنه وصلاح للفعل فاما ما يشترط حسن وما شئ عنه فيج ولو العكس الامر اى امر الشرائع كالمس
الامر اى امر الحسن والفتح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا عشرة الماتريدية والصوفاية الكلام من معزلة الائمة واما عند المعزلة عقلا اى
لا يتوقف على شرع لكن عندنا من يتأخر الماتريدية لا يسكتون هذا الحسن والفتح حكما من الله سبحانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

الذي لا يخرج المروج فالحاكم ما لم يدع الكاشف هو الشرع مما لم يحكم الله تعالى به من قبل انزل الخطاب ليس بشك حكم اصلا فلا يعزب عن
 الاحكام في زمان الوضوء من هذا شراطين بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فاما في الدلالة لم يبلغ الدعوة غير مكلف بالايان اليقين ولا يواضعه بغيره
 في الاخرى وهذا الرأي بخلاف رأي المعتزلة والامامية من ان الدعوة قد لم تشرع تعالى والكرامة والبر بغيره فكلهم الله تعالى فانه اي كل من احسن في
 غيره لم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير فلو لا الشريعة بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل كانت الاعمال لا يجاد الله تعالى لو جبت الاحكام
 على سبب افضل لان في الشريعة احكام علم ان الماديا حكم في هذا النزاع اشتغال في الله العبد بالافعال وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل
 او الكف جبراد هذا الما يستدعي خطا بالكلية ولا يوجب احسن وتقع هذا الاعتبار من الشارع لان احسن يقع ليس الا الصلح الاستعداد بوصول الشواهد
 والعقاب والامانة لتعلق بحسب هذا الصلح والاستعداد اعتبار الشارع اشتغال الذمته بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاشارة
 على احسن في الصلح المقتضى من بما قد يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اراد بان الحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قيل وروى
 الشارع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان اراد يكون الفعل مناطا للشواب والعقاب فكل مسلم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فمع النزاع الا في اللفظ
 فمن قال يتعلق الحكم بصلح الشارع اراد الثاني ومن عناه فانه يعني الخطاب فيفكر والصدق وكل الامور التي فلاما لم يشرع اراد ان يفصل قول المعتزلة فقال
 فاما لو انما اي من كل من احسن العقل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر احسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي حراز ان لا يدرك
 هذا احسن والصلح اللاحق ذلك لاخره وامر الاخرة سمى لا يستل العقل بذكره فكيف يحكم بالشواب اجلا المتوقف على ما يدرك بالعقل فلا يدرك احسن وتقع
 بعد ذلك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب اصلا احب مثلهما من جهة المحاجة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك انما هو
 دار الجزاء مطاوعا كان الحكم العقل بالشواب والعقاب فيها وان كان مخصوصا بالمعاجم في معيها فان اراد بالدار الاخرة مطلقا ودار الجزاء سوى الدنيا فكل
 معيها من كل طرف ولذا قالت الفلاسفة بالضرر الكبريهم كشر على ما هو المشهور وان يدعى حصول المعاجم في نفس الله تعالى لكن لا يضر لكفاية مطلق
 وارجوا ان لا يحد ان معنى لو تحقق امر الاخرة لتحقيق الدلالة ابدا العقاب كانت في حكم العقل احسن او الشريعة ضرورة فانه ان الجواب هو الاول وهذا الوجه
 من غير ضايق ان لو اسقط حرف حديث وجوب العمل كمنع كون مطلق وارجوا ان لا يكون حواجا عندنا وروى على معننى الحقيقة القائلين لو
 الايمان بالعقل وروايت ان كان او افكره الله ما هو نظري احسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانها يعرفان بالتأمل ومنه ما لا يدرك
 اصلا الا بالشرع احسن صوم اخر رمضان مع صوم اول شوال فانه لا دليل للعقل اليه اي الى سعة لكن الشرع اذ قد حكم على هذا الوجه كشف عن حسن
 وتصح داتين لانه لما لم يكن جعل الشارع الا بحسب عكس اعطى شئ ما يصلح له علم ان صوم اخر رمضان صلح للشواب في صوم اول شوال صلح للعقاب
 فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد في المحاشية ان التعصبات العقل حكم بعدم الفرق الا جعل الشارع ونهاية ما يقال ان لو اوجب بغير النفس من صوم
 مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلنفضائل فيه كسر دل القرآن وغيره واذ كان الشرع محلا يكون اول شوال منهي الشئ خارج عنه فلهذا مقيس صوم
 وهذا الجواب غير ان اما اول قوله انه لو تم فضررهم فانه يلزم منه اذ كل العقل احسن والصلح دانا ثانيا فلان غاية ما يلزم عدم وجوب صوم اول شوال المقصود
 كان هو التبريم فتدبرتم احتملوا فيما يليهم فقال لقداء منهم احسن والصلح كلاهما لذات الفعل وقال المتأخرون لا بل كلاهما لصفة حقيقة لوصية اي
 كلا من احسن والصلح فيما اي في العقل احسن والصلح وقال قوم لصفة حقيقة في الشئ فقط دون احسن واحسن عدم الصلح فلا ينافي بصفة حقيقة العقل من لعل
 لا يضر لهذا القول سبب صحيح: اجابني قال ليس احسن والصلح بصفة حقيقة بل اعتبارات وجوده وحق عندنا معاملة السنة من الصوفية واما تبريد لا اطلا
 الا من كونها لذات الفعل وصفة وجوده واعتبارات كما سيكشف لك فلا يرد انما لا ينافي ان سجدت احسن لصفة وجوده واعتبارات فعند

لذات الاعتبارات

الاعتبارات

الاعتبارات

بطلانها بطلان حسن وتغييرها بالمعقولة القائلون بكونها لذات الفعل لا يصح ونسب بطلان الحسن فيروى نسخ عليه من دفع على رأسهم ايضاً انشا الله
 وحديث من قبلهم ان الخصوميات التي كانت في اول الزمان معتبرة في تحمل الحسن والفتح كما لفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسناً
 واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً وجراً فيصح النسخ ولا يخفى انصح يكون قليل الحدودي او لا الى قول بجنائيه ثم من الخفية من قال
 ان العقل قد يستقل في ادراك بعض حكمه تعالى فاجوب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكما لا يلحق بجنابه تعالى على كل حد بلغة دعوة رسول الله
 على الصب العاقل تدان قول منظم الخليفة كالشيخ الامام علم الهدى في المنهج المتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
 وغيره وروى عن الامام الهاماني خيفة لا عذر لاصدق في الجمل تجا لفة لما ترى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا محال للعاقل ان يثبت فيه
 ومن اربابها فليسوف وفهم وعدم تدبره لا ريب فيه وهذا الرباية يستند ذلك البعض قول في كشف من هذه الرواية لعقل المراد لا عذر بعد مدرة
 التال فانه اي التال بمنزلة دعوة الرسول في نفسه اعلمت تلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقل تنفذ في الفهم فلا يضبط في هذا العلم ان
 هذا التوجه اشار الى الامام فخر الاسلام حيث قال في معنى قولنا انه يكلف بالعقل يريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتحريه وامهله لذكر العقاب لم يكن معطلاً
 وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة راج في اسفله اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لا يمنع منه ما لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يبرأ وارشاد
 ليس على امر في هذا الباب ليل قاطع وفي شرح اصول لان ادراك مدة التال في حق تنبيه نقب بمنزلة الدعوة وفيه ايضاً اي لا عذر له بعد لاها
 لا عتابة العقل وفتح فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والايان في ابتداء العقل كان معذوراً لانه لم يحضر
 عليه مدة التال ولو اعتقد كفر لم يكن معذوراً لان اعتقاده وجانب يدل لانه وفتحه على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتال وانه قال
 فانما الكفر ثم اعلم ان لافرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء ما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهو
 الكرام ايضاً قالوا بذلك فلو كان خلاف كان في تعيين ذلك البعض كمن الاحكام والظاهر من كلامهم ان ذلك البعض هو الايمان واشكرو
 نحو ما عند المعتزلة وكثير من يفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان ما من النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم حكمه موجب للحكم وعند الاشعرية معذرة لا
 اقبارها وعندنا لا بد اولاً فاك بل العقل يوجب اليقين وتعلق الحكم من تعليم النسخ كذا الا يلحق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع
 المسلمين على ان لا حكم الا لصد فخرج ما من البحث ان ههنا نكث اقول الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والفتح في الافعال شرعية وكذلك الحكم الثاني
 انها عقليات وبما شاكان تعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايان والكفر والشكر والكفران تعلق الحكم منه تعالى بمرتبة العبد ولو لم يرب
 هؤلاء الكرام والمعتزلة الا في هذا لا يجب العقوبة بحسب الفصح العقلي كما لا يجب بعد وروى في احتمال العقوبة بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
 فيمنع اتصال الثواب الى من اتى بالحسنات واليصال لعقاب للاتي بالقبايح الثالث ان الحسن والفتح عقليات وليسا موهبين ولا كاشفين عن تعلقات
 و هو مختار الشيخ ابن الهاماني صاحب التحرير في تبيين المعنى في رواية في بعض الكتب انه وجدت مشائخنا الذين لا يفهم قائلين مثل قول الاشعرية
 وباحرنا من المذاهب تفرع عليه سلكه البان في شايه من اجل ان الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مواضع تبرك الحشاشات وفعل القبايح وبشباب
 بالحشاشات وعند هؤلاء المشايخ لو اخذوا بامان الكفر مطلقاً وترك الايمان عند من في مدة التال لم يواخذة بترك ما سوى الايمان فامثال من
 لم يعلم حاله بابر واية صريحة بانهم بل يعذرون بعدم درك العقل يا ابا الدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهاماني لا يواخذون ولو اتوا با لشكر
 الاعيان يا الله تعالى ثم علم ان مسئلة الحسن والفتح وكذا مسئلة امها الحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح
 وان حكم الله بلزومها وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الا لله بل على الحسن اقتضا والنفى الا لله بل على الفصح كذا وان يكون فقهية

في العدم وهو ترجيح بالذات عندهم فالصدق قبيح كونه مستلخ لا يتوجه هذا الجواب صلا وفيه انما لا تسلم ان الصدق يفسد تحقيق المصدق بل لمطابقة المصدق
الواقعي فواقعية المصدق للذات لا لانه يرد ولو سلم فلا كذب الغنى اعتبار ان اعتباراته تتحقق كعلق لغيره واعتبار ان مصداقه غير متحقق قلنا ان
تقول انه لا اعتبار الاول من بالذات وبالا اعتبار الثاني قبيح فلا يجوز ما عندنا ظاهره وانما عندهم قلنا في محال لعدم قولهم باجماع الوجوب
والسحر في شئ ولو با اعتبارين ثالثا ان قيل العبد اضطراري فان الفعل ممكن الممكن ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد لعين الوجوب ويكون الوجوب
راجحا والعدم مرجوحا وترجح المرجح محال فاما لعدم محال ترجيح الوجوب محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلما يكون
الواجب اصلا فكلما اجتمع ان لا اضطراري لا يوجب بها وهذا البيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير الباطلة من الوجوب بخلاف ما في المنع حيث
استدل ان فعل العبد غير مختار فلما يكون حسنا ولا قبيحا لانه جماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجع عاقل تقسيمه والافعال
فانه متوقف على ابطال ما مع ان فيه شق الاتفاق في راد الحاجة اليه ولذلك قال هذا من واختر ما في المنع فلهذا ان استحالة الترجيح للمرجح
بل يجوز ان يكون الترجيح اولي في واجبه العدم مرجوحا ممكن في ترجيح المرجح غير اولي لانه يستحيل في كفاية وهذا كفاية فان استحالة بين اولي في
عن البيان واحجوا بان غاية الزعم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار وان الوجوب بالاختيار لا يوجب الا اضطرار
فانه عدم تعلل الاختيار وهما قد تعلل به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرحمة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحهما والاول
اختياري والثاني على انه متوقف بفعل الباري تعالى فان قلنا ان مرجح فبد وجب بالاستحالة بعد ورفق في تفصيل الدليل انه لو صد الفعل من
بالارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى والارادة تسلسل في المبدأ والقياس لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فان
عليه الارادة غير ارادة المراد فاما ان يجب تعلق الصدق تعالى او فعل المراد لكن من غير ارادة وشعور على التمييزين فانه لا يتحقق الارادة مضطرا
واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذا لا اختياري بل صرح فله وتركه وعبارة اخرى ان تحقيق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الا اضطرار
لا يصح تركه والارادة الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير في هذا التيسر اجواب المذكور بل لا يمكن فانه نعم يرد لنقض الفعل الباري بل محله الا
ان يقال بالارادة المشيئة بالخير فلا يجتهد عليه سلم ثم قال هذا القائل في شكله ثلثة موارا اول ان لا يكون الحسن والقياس في فعل العبد والباري
بل محله عقليين الثاني ان لا يكون الباري بل محله ثلثة موارا اول ان لا يكون الحسن والقياس في فعل العبد والباري
فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالترام ان الاختيار النوب بالاضطرار كان في الحسن والقياس ولكن في
اتصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجوز اتصاف الاضطراري بالحسن ناتج خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل
غير مختار او مختار بل لان العبد يتألى لا العبد بان الفعل قد وجب فلا يستطيع ان يحرره فلم يكن للبد المحبة الباطنة هف وهو غير منقذ بقوله وقال
واجابوا عن الثاني بتجوز التعلق اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير متمنع بل الرجحان من غير مرجح اى لوجود من غير مرجح ثم
رده بانبات استحالة التعلق وهكذا وقع الثقل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المصنف الحاشية ان هذا غير تام على راس الاستدلال
بأنه لا يرد في قدره متوجه في توجيه التكليف هذا وانت تعلم انه يكفيه في توجيه التكليف بشيء عنده لا الحسن العقلي بل لاجماع وقع على ان الاضطرار
لا يفسد بالخير والعقيلين وتحقيق المقام على استفاد هذا العبد من اشارة الكلام وتقرر عليه انه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقيق
الامر الى امره بل في الجزئي والشوق اليه نعيم من العبد اختياره على من العبد سبحانه فيستفيد من الاتصاف بذلك الفعل والى ليل الشان
الاشارة ان تترك الارادة مستندة الى طاعة بلسان الاستعداد وعارته عنه يا ساك لنفسه عند كونه جوارا لغيره عارته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا

فان قيل لا بد من مرجح

في قوله تعالى

كما لا فاعل في خلق الخلق في المريد يجرى العادة فيصف به وكلما تخلف عنه سبب في اولى ويسمى خرقا العادة في كسب الخلق من النظر والدرق من
النظر بحكم بان هذا السد واما مثاله من موانع وجود الفعل وعندها ارتقا بحسب الفعل هذا كله على اى اهل النعم من اهل النعمة الباذلين جهدهم في
فتح السد عنه كثر بهم السد تعالى واما عند المعتزلة فيبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح بخلق العبد لفعل فحسب بخلق الله فيصف العبد انصافا واجبا بخلق
فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد هذا الصرف كما عند المعتزلة او لا كما عندنا وهذا لا ينال في الوجوب اما
فعل الله تعالى فتحيته انه تعلق على اللازم في بالا علم على كان صالحا للوجود على النظم الا تم فتلحق ارادته في اللازم بان يوجد على هذا النظم
اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويحسب على مقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يتكون آدم في الوقت
ونوع في وقت بينهما الف سنة فتوجد او جبا بهذا النظم وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك فلا يقتضي
اهل الكلام فان اريد بان نفي الفعل والترك متساوية الى الارادة والفقهاء يهاجرونه بل انه لو كان النسبة واحدة فمقتضى الفعل دون الترك ترجيح
من غير مرجح بل وجود من غير موجود اذ لا موجب هناك يحجب الترجيح من شأنه ان يبين ان مقتضى الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجوبها نظر الى الحكمة فان
الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الا تم فمقتضى وغير متناقض لو وجب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب
الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للبارى باقتضار ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صفة بها انشاء فعل وانشاء ترك وان لم يشاء لم يفعل شيئا
والارادة ترجح تعلق القدرة بيجاب الفعل والترك لكن هذا الترجيح يكون في المبدأ سحانه على مقتضى الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسا
الصفات وفيما على حسب رواعينا والمراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختيارية والاضطارية على اتم الوجود بحيث لا يتجسأ فيه شائبة الخفا في
نقول قد انرفع الابرار لعدم انصاف الفعل بحسن والقيج بان الاختيار اذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختيارية يجب بعد الاختيار اهل الاختيار
والثاني بانه لا شائبة للاضطراب كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تمام والايجاب وكيف
ما اتفق من غير وجوب ام تمثيل يجب تنزيه تعالى منه فلا تخبر مسلم الا على هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحلها كما ينبغي يطلب
من شروح فصوص الحكم ونشير اليه انشاء الله تعالى اجمالا وقد بينا ذلك من قبل التحقيق ان كسادى الفعل الاختيارية يجب ان يكون اضطراريا والالزام
في المبدء ولصد الشريعة رجة هنا كلام لا ثبات الاختيارية ترجيح احد السجائين مع التساوى مع وجوب الفعل فلنذكره ونفك هذه رجة تبين
حقيقة الحال فنقول مبدء الله تعالى ولا اربع مقدمات المقدمة الاولى ان المصادير بما يطلع ويراد بها معانيها المصدرة التي وقعت بازائها
ويراد بطلوع على معانيها الخارجية محالة منها كما يحرك فانها يطلع ويراد بها معانيها المصدرة وقد يراد بها الحالة الخارجية الاولى معنى اعتبارها لوجوده
في الخارج الابتناء المصدق والثاني امر عيني ويزا طاهر جدا المقدمه الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وسد عدم شيء منها في
وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده امكن عدمه فان توقف وجوده حال عدمه على شيء اخر لم يتوقف العلة لثامه علته تمامه وانما يتوقف فوجوده بآرة
معما وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان اشئى بلا مرجح بغيره وجود الممكن من غير موجود وهو غير لازم فان الموجد هناك موجودا قلت قد
لزم هذا المعنى لان زمان عدم لم يوجد فيه شيء ففرض ان الوجود ان اوجد شيء فيكون هذا الوجود مما يتوقف عليه فمقتضى المفروض علة تامه ونظم
يوجد لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيما في الصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب هناك كان فبته الوجود والعدم
اليه سواء كما كان قبل وجوده هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجود وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على عدمه وترجح المرجح محال
فما لوجود واجب اما الثاني فلانه ان لم يتحقق عند ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير ايجاد وعليه فلم يتحقق العلة علة وقال هذه المقدمة مسلمة بين

القدرة الاولى ان انصاف

الممكن
لقد بينا ان لا يتوقف

المقدرة الثالثة ان يكون في علمه احوالها

المقدرة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين

ان الثانية والثالثة لكن لا يشترط ان يكون عليهما لازم من القول بالامكان الموجبة الغير المتناهية بل في الفلسفة القديمة الثالثة انه ما كان يدخل في علمه احوالها او لا يكون
 ولا ضرورة كما انما كانت والا فاما ان يكون عليه موجود وان مقتضى او مقتضى او مقتضى بين الموجودات والمعدومات واشتقاقها باطله اما الاول فلانه لو كانت موجودة
 لا بد لها من علوية في الشيء الباري بل محيرة فاما يلزم قدم الحوادث او الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه ولو اكبر او الثاني فلانه لا عقل على المعدوم ولا وجود
 المركب غير انما يتوقف عليها المركب فلا يكون المعدومات حادثة ما يتوقف عليها الثالث فلانه كما تحقق وجودات يتوقف عليها المعلول الحوادث تحقق الحوادث لا فيقتضي على عدم
 امر فاما عدمها بل فيلزم عدم الحوادث فيقتضي حادثة ما يتوقف هو على ليس بوجودات المستندة الى الباري فلو العدم لا في الشيء لو لم يكن عدمه فلا بد له من علوية في شيء
 من علوية وجوده فذلك العلة ان كان امر موجود فعنده لا يكون الا لعدم وجود من علوية وبذلك ينسحق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان من
 امر فعدمه جو دلان نفى الشيء اثبات كوجوده فالدلالة فعدمه يتوقف عدمه بكونه موجودا في الحوادث موقوف فالدلالة عدمه بكونه موجودا في الحوادث موقوف فالدلالة
 وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحوادث فثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات يتوقف عليها وجود الحوادث تحقق الحوادث
 وبطلان علوية التسلسل وان ثبتت بذا فعدم الحوادث لعدم واحد من الموجودات وبذلك فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحوادث فلما برهن على علوية الحوادث
 من امور لا موجودة ولا معدومة لانه الشيء الباري في هذا الخلاصة كما به في تحقيق هذه المقدرة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تتخلوا
 بالان يكون موجودة او معدومة لانها تقيضان وقد بطل كونها علة فكذا علوية تلك الامور ثم اجاب بانه اذا اوجبت تلك الامور في احداهما لا يتم البيان
 اذ لو اوجبت في الموجود ليلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدلهما اتفاقا وجزء من علوية فانه لا يجب
 لوجود العلة بان اوجبت في المعدوم لا يلزم من الغدالم المعدوم الوجود فانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالاجاد ولا يكون عدلهما تحقق وجودهم
 قال فقد ثبت دخول الاضغاث في علوية الحوادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالاجاب واللازم قدم الحوادث والاستحالة العظيمة بل استنادها اليه
 سبحانه لو اسطره او غير اسطره لا على سبيل الوجوب منه فاما يجب بطريق التسلسل ويوطلد ان يكون لاضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب
 الظاهر ان الحق هو بذا فان يقع الحركة غير واجب مع ذلك او مما الفاعل ترجيح للمختار احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الاتفاق
 المقدرة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين او المرجوح جائز بل واقع لانه لا ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول باطل والاما وجده
 الممكن اصلا وكذا الثاني واللازم اثبات الثابت لغيره الاخير ان وهما المدرس ولان الارادة صفة من شأنها ان يخرج المريد احد المتساويين
 فلا نسأل ان المريد لا يملك هذا كما لا يسأل ان الموجب لم يجب بذا ثم قال اذا عرفت هذه المقدمات فاجاب ان استدلاله ان اراد بالفعل الحالة
 الموجودة فمسل انه يجب عنه وجود مرجحة التمام ولا يلزم ان يجب لانه لما توقف على الاختيار وهو على اخره بل انما الى غير النهاية واختيار الاختيارين
 الاختيار فلا يصبر ولما توقف على امر لا موجود ولا معدوم كالانفعال وهو اما يجب بطريق التسلسل او بان يقع عين الانفعال واما ان لا يجب
 لكن يجب لفاعله المختار احد المتساويين وان اراد الانفعال بعين فاما فيه استحقاق ولا يفقه بذا العبد انما هو لافلان التقريب في المقدة
 الثانية غير تمام لانه لا يلزم من البيان الاوجب الممكن حسب مقتضى العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون علة فاعلا مختارا موجودا في الكمال
 تمام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل لوجود المعلول في حين معين لما علم في ازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول لوجوده الا على هذا النحو
 فيجب في ذلك حين لا عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحوادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين
 معلما لازل لجودة هذا النظام وح لا يلزم قدمه لانه من عدمه فيما قبل ذلك حين عدم علوية حتى يلزم الاستحالة العظيمة ففقط لاما قال لا بطلان لشيء
 الاول في المقدرة الثالثة والثالثة فلان ما ذكر في جواب ان مقتضى بيان المقدرة الثالثة غير حواف فان هذا الامر اللطيف بها بالامور

ولما معدومته لها نحو واقعية أو لا على الثاني فحق من الاختراحيات كالتجارب التي هي في العلم والاعمال واليه وعلى الأول فلا بد لها من جاعل يجب
 بهي منه بحسب مقتضاها وحققتها والافتقار إليها عند الحاجة إلى هذا الجاعل واحدة في الحال لا قبل سواء في فهم حقيقة من غير جعل وهو مناف للاحتمال
 فيكون النسبة الواقعية أولى من اللا واقعية وربما كان المرجح ما دام مرجحاً محال فلم يتم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء إلى الواجب بطريق
 التسلسل في المبدء فانه محال مطلقاً اعتباراً بكونه أو غيراً ولا بطريقه ان الفعل لا يفعل الذي هو علتة الفعل عينية كما يجوز لان النسبة بين العلم
 والمعلوم ضرورية فثبت وجوبها لاستنادها إلى اليأس في القيام فيلزم حين وقوعه الإضافات بالزم في شق الموجودات المحقة ولا يمكن دفعه إلا بما
 أو مانع من الحق الصريح وانما لها فلان ما دعي في المقدمه ان النسبة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين إليه على ما هو في حال وجوده
 وقبله سواء فلا يحادس الفاعل في التأثير فيلزم وجوده بلا حجة وقد سلم استحالة ذلك كانت نسبة أحدهما إلى الآخر فالراجح فالترجيح فالترجيح فالترجيح فالترجيح
 لك ان ترجيح الحجة واحدة بين من غير مرجح وربما كان ما لا يلزم من فاعله ان كان فاعله من غير مرجح فالترجيح فالترجيح فالترجيح فالترجيح فالترجيح
 المدركة وما قال في استلزامه ففهمنا الشئ الثاني وهو انه ترجيح الراجح والاستحالة فيه لا تدفع بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والحال في
 هو ترجيح الترجيح آخر وهو غير لازم وان قال ارا وترجيح آخر في التحقيق غير عام فيترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قل ثانياً ففهمنا لا نسلم
 ان شأنها ذلك كلف وبمستحيل في الماراة شأنها ترجيح أحد الجانبين الذين مع تعلق القدرة بها نظر إلى ذاتها باحداك والقدرة تحتقن
 الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجيح الا للراجح بهذا الترجيح فقد وريت ان لا يمكن ان يوجد شيء موجود ولا يثبت امر سواء من موجود او لا
 الا اذا وجب من العلم الموجودة او المتيقنة وهذا لا يجاب بكونه بعد تحقق الإرادة والاعتبار في الفعل اعتباري والاضطراري والموجود الكان
 في الإرادة فاعل بالاختيار والافعال على الجانبين ويرت ايقم ان الاختيار يترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة إلى قادر من غير وجود
 فهو من الهوسات لا حاصل له بل ليس للاختيار الا ما ذكرنا هذا العلم الحق عند مقيض العلوم وانما علينا الكلام في هذا المقام فانه قد رتب تقدم
 كثير من الأذكار وعلقت أقسامهم جميعاً من النفس والبال والشئ في ذلك الصواب وتمتيزه عن الباب بل شلوا واضلوا كثير الامن إلى الله وله كل شيء
 فافهم في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبودية عند استجابة الذين بهم الجبرية فالقدرة للعباد لا على الكسب ولا على الاستعداد بل هو كما جاد الذي لا يقدر
 على شيء ولا يتسعة فان كل فعل يعلم من فاعله ان يكون من القدرة والذي يسمي به في الحقيقة قدرة فاعلها خلق الاعمال ولم يتمقوا فيها ومنه القدرة
 القدرة مخلوقة لله تعالى فيه سيطرة على كل ما كمالها ما جادها الخلق والقدرة وبيده لصوره مكنة غير قابلة للتأويل والاختراع القاطع بحيث
 لا يغير عنه شيئاً ولا إلى تغيير الضالين والفتالين الذين شردوا في ما هم لتأويلها فخلوا أنفسهم واضلوا كثير منهم مجوس هذه الامة الحديث الذي
 رواه البرقي في القدرية مجوس هذه الامة بهم يقولون ان الفاعل بقدر الله تعالى فقط قدرته فانهم القدرة المروية في هذا الحديث وبذا ايفنا
 من جبابهم ما لا حاد يثبت السجدة فان فيها كجحي قوم كذبون بالقدرة في اشير ابن عزيق مريباً انهم على كون القدرة ثم ان الشبهة في عتيد يقولون ان
 المصاحفي القدرة انهم وان الحسنات تزداد ان خلق الخلق ليس الا كما خلقوا كيف خلقوا ان خلق اعطاء الوجود وهو غير محض ما لنا الشئ الا ان
 بما لا نسبة الى ذات الله من فاعله جاد لا ثم هذا الذي اشرى به ابي الجوزي فانه يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لا جاد
 الذي لم يثبت فيهم فالواجب الخلقين خالق الخير والشر وما فعلوا في المعنى بل هو لا اله الا الله ان لا يكون ليس من شأنه فاعته الوجود فان
 من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية إلى الغير وكل على مولاه فيفقد على ايجاد الافعال من غير احتمال النظام الا جود هذا الجاهل من اقل
 حد من اصحاب الغاية لا اله الا الله لكن من لم يجعل الله لورثته من نور وعند ذلك حق اصحاب الغاية الذين علم الله ان الله البادون انفسهم في سبيل

في تحقيق صدور الافعال

والا فانه

المشار إليه فليس تلك الرسالة إلا البقية والصدق علم بحال عباده والاشعرية قالوا لا يكون كذلك أي لو كان كل من كسرت القبح عقليا لم يكن
 الباري تعالى نعم نعمًا إلى الحكم لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المقتول فبقي وقد وجب تنزيهه عن القبح فوجب منه الحكم على مقتضى
 فلما اختار والجواب أن موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطراب فأنما وجب هذا التعمين من الحكم لا لجل الحكمة بل للاختيار وقد عرفت أن الجواب
 بالاختيار لا يوجب الاضطراب وما جاب به التعمين من تسليم عدم الاختيار في الحكم لأنه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قارية عندنا والعقوبات القارية
 غير صادرة بالاختيار فغير وان كان الخطاب الكائن قد يكون لكل المتعلقين حادثا والحكم على مجرد مختار فيه فيكون شبهة كما كانت فتدبر وقالوا
 فالحال لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على ترك القبح تلك الحسن أن يستحق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلما في أحد الفعل
 القبح أو ترك الحسن قبل البعثة وما فيه عليه كان على ما يجوز وهو أي الجواز مقتضى بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإن معناه ليس من شأننا
 ولا يجوز من ذلك فان أمثال هذه العبارة تبادر عنها في هذا التعليل فيقع لما تراه في وروده من الآية لا تدل على عدم الوقوع ولين عدم
 الجواز أقول في الجواب ثان أن الجواز لا يقتضي عدم الوقوع فلو سلم الملازمة فان القول بالقبح العقلية إنما تقتضي الجواز نظر إلى ذات الفعل والجواز
 نظر إلى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظر إلى الحكمة وكيف يجوز نظر إلى الحكمة قد كان لهم العذر بنقصان العقل وحفاك تلك الدليل على القبح والحكم
 لا يوجب على المعذرة وإنما قال الله تعالى لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل أن الجواز نظر إلى نفس الفعل والامكان مقتضى نظر إلى الجوامع
 والحكمة بطلان اللازم من ذلك دليل لا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما لا شك وكفران المنعم ونحوها وما فيها فاما المسالك فمقتضى
 ولا عند اصلا والعقاب عليها عدل غير مناف للحكمة كما ذهب إليه معظم مشائخنا الكرام واليق الملازمة ممنوعة فانه أي التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
 به وهذا غير واثق اصلا لان حقيقة القبح ليس الجواز التعذيب فكيف يكون مناطه الحكم وانما يتم على المعنوية بل على معنوية شأننا القبح ولا يمنع
 الحكم على عدم الوقوع فان الموازنة على قبح ظاهر قبحه واقع عند المعنوية وجوبا على التدين بالشكر واقع عند شأننا الكرام فخصوا الآية
 بعذاب الله تبادر لالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا ردنا ان هناك قرينة من مستحقها فتفتوا فيها نعتي عليهم القول قد مرنا ما تفسيرا ولعل طالع
 القرى وتخرجوا بسبب عن وقوع العباد المعصية في الغرور وعائهم به عليها وهو سبب من سقوطهم لهذا تبادر طالع القرى عن التحقق الى زمان
 ارسال الرسل وليس من شأن كل قبح تسمية بالاك القرى حتى يفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جواز الشافعي بذنوب قبل البعثة
 دون الاول داوود ابيهم الرسول بعقل فانه رسول باطن في نية القلب فالمنع اذا وادعاه علم وليس شأننا التعذيب من غير عطاء العقل له
 به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر هو انه ليس بالماضي حيث فيه نية اصلاح في الواقع بل ما تترك الانسان سدى فتفديروا
 زمان حال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تفديروا محال نبيذ فرضه ليرزم صحة العقاب نية الكريمة وانما علم وليس شأننا العقاب
 من دون البعثة فانه لا لزوم لوجود الانسان من حين وم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فانهم الممتنعون كانوا اولئك لو كان الحكم شرعيا لزوم
 انعام الرسل عند احوالهم المكلف بالنظر في المعجزة لتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة بل ما يحجب النظر على لان الانسان ان كيف علم
 واجبا عليه ولا يجب على ما يصدر عن انسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر في لا يجب النظر ما انظر فلزم انعام الرسل اسي كانهم
 وهو محال لان يعقوب الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا قالوا لا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا القطعية لقياس في الكار
 هم وجوب النظر من المكابرة فلا انعام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افاقة العلم مطلقة وفي الامليات خاصة وفيه خلاف الرأى
 وعلى ان معرفة المناجاة وفيه خلاف الحسنة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الامانة الى المتصورة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

في الجواب

الا عن الملاحة المذكورة عين التصديق بطلان مقدمه الواجبية وسبب الخلاف فيه وثابت هذه المقدمات الانطوائية والموقوف على ما لا
يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطر بالذات قبل وفيه ان هذه واحدة لفظية فان لم يكن يقولون ان وجوب النظر والفتايات نظر بالكل لا يثبت
على الشرع فكيف ان يقول الرسول ان هذا واجب عليكم قطع النظر عن اعتباري فالمقتضى جلا يتحقق منه لا يجب النظر لم النظر وفيه حطه
لا يخرج لان يقول لا انظر فانه غير واجب فاقال الرسول ليطر واجب يقبل المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجرح عدم صدقه والى لا يصح
صدقه فاما علم وجوبه في الانعام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو اجابا فانكلمت الرسول ان يقول ومنه تحبته انكنت صادقا فيها فيذكر الابا فاستمع
وليس الجواب الا بانه من سلع مثلها فلا انعام قلت هذا فيقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان يقول اني اذى قضيتك
صادقا فيها للزم الاحكام بقولي فاستمع فتدبر فانه سأل عن وجوبه بالاجاب انما لا يسلم ان الوجوب بالشرع يترشح على النظر فان الوجوب بالشرع
نظر او لم ينظر فلا يصح قوله لا يجب النظر لم النظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر لقولي ينظر او لا فانكنت على هذا الجواب يلزم تكليف
العاقل فانه فاعل عن الرسالة قال ليس لك اى تكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف العاقل فانه اى المدعى الى النظر فيهم الخطاب والعاقل
الذى ينبغي تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالتائم والمجنون بالجنين المكلفين فانهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف عيين قال الرسول نظر
لا يشتمل لم اعلم وجوب الاستئصال فله ان يتخبر ما لم يعلم بوجوبه والفتيح وفيه فله العلم الوجوب مالم يشتمل امره بالنظر امكن المكلف محل لم يسأل
فيلزم الاحكام الجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقيس في الاشياء شاكته واما اعلم الحق في بعض الاشياء فاصح الى في ليس من شأن العاقل
ان لا يصح الى تاصح مع المظنة الشديدة بل شأنه ان يفحص حقيقة الحال فيظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جوابه
تدبر عقلية احسن والقيس كذا يتاكد على تقديم كونها شرعية فان للرسول ان يقول القول قوله والى اثبت في بعض الاشياء فافهم
الك من ليس شأن العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قرر ما وقع عن واقف الاسرار الى قدس سره انه لا يتم عن الاشعية لم يصل الى فهمه من هذا
قال لم يمت واحق في الجواب ان ارادة المعجزات واجبة على الله تعالى لظنا لعباده عقلا عند المعجزة فانهم قالوا لو بالوجوب العقلي او واجب عند
فان الله تعالى كرم جبري مادته بآية المعجزات واذا كان لا ارادة واجبة عقلا او عادة فيمضي المكلف المعجزة لا ضرورة عند ارادة الرسول فيقع
العلم بنبوته ولا نبأ في هذه الاسئلة والاجابة وهو قسم ثوره ولو كره الكافرون والمتمثلة قالوا انما انه لو لا اى يكون الحكم عقلا لما انتفع الكذب منه
تعالى عقلا اذا حكم العقل بفتح واذا جاز الكذب عليه فلا يمنع الظاهر المعجزة على يد الكاذب ولو كانت به المكلف في باب النبوة وهو مفتوح والجواب
انه اى المذكور نقص فثبت تنزيه تعالى عنه وقد مر انه لا تنزع فيه فانه يحكم باتفاق العلماء والملازمة منه ومنه في المواقف في اشياء الملائكة
ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه ولا يلزم انه في استتمان العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل ما يستحق به ان
يلزم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب فثبت عليه الحق يوجب شرعية العقص في جاز عقلا الكذب وفيه الفسار في لان
ما يناسب الوجوب الذاتي كيف كان زعمنا من جملته في حق الباري ومن الاستحالات العقلي عليه سبحانه وهذا اى لكونه من الاستحالات العقلية
التي لا يحكمها اى ثبت كونه نقصا تحيلا التصاقه تعالى به فلا سعة مع لو نعم لا يسه ون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقيس
لكن يلزم من الاشاعة التباين للشيخ الاشعري في تنبيهه على ان لا يفي في الاعمال كما هو منه بينا معشر المتأخرين في مذاهب المعتزلة
فانه اى تعذيب لظالم نقص تحصيل عليه جهاته عقلا فلا ياتي هذا الباب من قيام ثم انه يدعي ان لا يصح تعذيب لعاقل اذ فيه فانه ماصرا حيا
بانتظاره بل محال انما هو اننا ومعتزلة السنة والجماعة وحيل نقص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم يصيب نقص فتشغيل عليه سبحانه ولا يلزم

نقص

نقص

نقص

نقص

عليه هناك عقلا واما عند غيرهم من اهل الحق طلاق الموجب والكان الكلام المنفصل القديم لكن ربما كان ظهوره بالمتعلق المحاذات بحدوث البعثة
 فلا حكم شخص قبلها ومن هنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعري من جعل هذه المسئلة تعزلية فلا حرج عندنا في نسخ من الفعل والترك حتى الكفر والشرك
 ومشاكتها لا يعتدون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام المنفصل بالعقل بعد مضي مدة القائل من حرمه الشرك وجوب الايمان كما قدر
 فالتعقل فيعلم اذ كلفنا لصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله والامثلة المنقول بين اهل الحق ان اصل الافعال
 الاباحة لما هو غمما اكثر الخفية والشافعية اذ اصلا اخذوا ما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والخطر في النفس
 وقطع العفو والاعيان لضرب والتصرف على الفرق بقيت على امر من الاماخص منها دليل كالفصل والنكاح ففعل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة
 اسي دلت تلك الادلة على ان ما لم يرد في دليل التحريم فاذا من فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الخفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند
 غيرهم فلا ينافي بما عدم الحرج قبل البعثة وفيه ما فيه اذ لا يلهي من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا
 لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية العقل في تقرير الحق فلم يرد مقدمته او لا يرد انه لم يرد على انسان زمان لم يثبت فيه التدريس لا مع ومن لان
 شرعية ادم عم كان باقيا الى محلي نوح وشرعية الى بلهيم وكانت شرعية عامة لكل فمن انتفى في مده فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى
 وعيسى في حق بني اسرائيل وفي حق غيره كما كان الى ورود شرعنا الحق الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى ما من امة الا اخلا فيها نذير
 وقوله تعالى انما نبعث الانسان ان يترك سدى واذا تمتد هذا فنقول في لاتي في خلاف في زمان من اتمته وجود الانسان اصلا ولا ينافي الحكم بالاباحة
 مطلقا ولا التحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شرعية فيها تحريم بعض الاشياء والسجاية واباحة وغير ذلك فاذا ليس الخلاف الا في زمان لفترة الذ
 اندست فيه الشرعية بتفسير من قبلهم وحاصل ان الذين جاءوا بعد انذار من الشرعية وبطل الاحكام فاجعل هذا يكون عذرا في حال مع الافعال كلها
 سامة المباح اعني لا يواخذ بالافعال الابا ترك كما في المباح وبتبليها اكثر الخفية والشافعية وسموه باباحة اصلية وهذا هو مراد الامام في الاسلام
 بقوله ولما نقول هذا الاصل اي يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية فوضع ان البشر لم يتركوا اخطا في شئ من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة
 الاصلية بناء على زمان لفترة قبل شرعنا يعني اذ الاباحة حقيقة بل بمعنى الحرج ولعل المراد من الافعال عد الكفر ونحوه فان حرمتها في كل
 شرع بمن ظهروا اما لا يكون عذرا في ما يرد من القول بتحريم الاشياء كلها لانها لا تحلل بالتحريم للجهل بالتحريم فحرمتها على طار فصار الاصل التحريم
 كما عند غيرهم بل العلم لا واما سوى الاشياء الضرورية ومزعم صدر الاسلام تحريم النفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ نظم محكم به واما غير ما قد حصلت
 وهذا الجهل فارد في الفصل والسبل بالانفس من القول الخفية والشافعية وفي كلام المصنف إشارة الى ان هذا عند هذا العبد ولعل التدليس بعد ذلك
 اعلم ان الشرع لم يفسد الا في افعال الاختيارية وبما التي يمكن البقاء والتعشيش دونها ككل القائمة مثلا والاضطرار التي هو ابا واجبة وسبابة عندهم الى
 ما يترك فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبيحا واما ما ضعف بحيث يثاب على الفعل والى العاقبة لترك او اضعفت منه بحيث يأسى العقاب بالفعل والترك
 او تتجه قبيحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل وضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية فيهم الى الاقسام الخمسة استهوية من الوجوب والندب والاباحة و
 التحريم والكراهية والى باليس لك اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولم قبل الشرع تلك احوال الاباحة تحصيلها حكمية الخلق وفعلا لبعث يعني لو لم
 يكن مباحات فائدة الخلق اللهي على تنفع العبد فصار غنيا ورعا يمتنع الاستسلام اسي سلكا من عدم الاباحة فيقوت فائدة الخلق لجواز ان يكون انقاذ
 الاستسلام بايجاب الاختيار في الخطر مثلا يلزم التصرف في ملكا لغيره وهو الخلق من غير اذنه وقدر من اذنه لانه عليها انه كيف يقع بالاباحة والخطر على نفسه
 وقدر فرض ان الحكم لا يعلق فيه فالقول بهما مع هذا الموضع جمع بين المتناهيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم ففسلا اسي في فعلنا لاتي

ان وهو حادث بحدوث البعثة لانه لا يثبت
 في الاصل الا بآخرة

ان هو دونهما

فكل العلم اجمالا لانه شامل لجميع الافعال قول سيرة عليها انه يلزم جواز انصاف الفعل حكيمين متفادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في
 فعل يجوز ان يكون الوجوب مطلقا لان قيمة الاباحة والخطا لا يفتح الاجمال والتفصيل لاذن ذكرنا في الجواب لان اختلاف العلم لا يرفع المناقشة هنا
 الاجمال في عدم معرفة الحكم لان كل حكم فتاوى فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمال كما الحكم الاجتهاد في الخطا فيجب العمل به الى ان يطلع الشخص بحقيقة
 تحقق البينة فلا يلزم جواز الانصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل بل في جزمه ان يكون
 غير الاباحة والخطا حتى يلزم من ثباته ولو بالليل الاجمال في جملة المتناهيين بل المقصود بعدم العلم اصلا بل بالليل دليل مخصوص بخصوص لكل فعل
 فمعه والى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجبه حاكما بالاباحة والخطا فالتوقف في الحكم بشئ من الامور لان شبهة حكم
 معين من جهة ولا ادري ايها الواقع فيوقف القول هذا فيقف في خصوصية الحكم في خصوص ولا ينافي ذلك الحكم اجمالا في كل
 فعل فتدبره في شبهة معجبات فان لم يرد على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المناقشة وهنا حكم بعدم المناقشة لاجل الاجمال
 والتفصيل لما ان يبقا المردان الوقت في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمال ونوعه سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يبقا ان عدم
 كفاية الاجمال والتفصيل هناك لان كل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة اجتهاد الخصومة لكل فعل فكل
 فاحتمال ان يكون في البعض جهة محنة معوجة معاودة عند تعالي فيكون الحكم بحقيقة الوجوب ويرد الشرع بحقيقة ان ورد كما ورد في صوم اخر
 رمضان المبارك فيمتنع فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا يفتح الاجمال والتفصيل كونهما في دفع قواعق تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد
 ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط
 عن ضابطه كلية لان العلم بمبدأ شامل لكل ما في الدنيا بين الاولين متى يلزم ان ينفرد بالصف بعبودية محمية بقوله الفعل الحسن بالاستقراء الى ما يحسن
 لنفسه من غير واسطة في الشك فاما لا يقبل منه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار امر آخر كالايان فانه يقتضيه منه لا يشترط زائد
 او يقبل منه السقوط لاجل اقتضاء حسن بشرط دائر ممكن التردا كما لصلوة وقته مست في الاوقات للكرامة فسقط حسنها في هذه الاوقات ولما
 ان ينافي ما لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غالب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادعى الصلوة فيها كانت معيبة كما
 وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لا عارض لا بطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن العارض فان صلواتها بعبودية لذاتها ولذا لم يجز
 عليها فلم يجز اقتضاء فاعلت فالايان ايضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كما لصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقيح وسقوط
 حسنه والمراد بعدم عدم السقوط عن المكلف والايان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائض مكلفة فانهم قالوا هو حسن بغيره بانه
 هذا الغير واسطة في القبول وهو ما لم يمتح بالاولى ما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة في العرض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اى
 الملتحق بالاولى انما يكون فيما اى الغير الذي هو الواسطة لا اختيار للغير فيكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
 في ثبوت الحسن فقط كالزكاة والصوم والحج شرعت نظر الى الحاجة والمنفعة البيت ولا اختيار للغير فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون فيها
 من الاغنياء من قليل فاضل الم حصاد هو الزكاة والمنفعة كانت طاعة اقتضت ان يكون قريبا من ثمراتها الثلث حثا وهو الصوم والبيت اقتضت
 ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حثا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل بهذه الوسايط في العبادة او غير الحق بالاولى لكون الغير واسطة
 في العرض وهذا القسم ينقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير تبادى باداء هذا الحسن كالجهد واحد وصلوة اختيارية فانها في نفسها تعبدية
 الله تعالى كما في الاولين او يشبه لعبادة الجهاد كالثالث لكنها حسنة بواسطة يرم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبعبارة محسن تعديها للثاني

ولا ينافي الاجمال

عليه فيه تشبهات يطول الكلام في ذكرها ومن راد الاطلاع عليه فليبحث اليه ولا علم انهم جعلوا اقسام الحكمرة الاحكام والتحريم وجعلوا مرة اخرى الوجوب واخرى
 محمل بعضهم على سامة وقالوا انما جعل الوجوب والحكمة لانها اثران لها اواريد بها الاحكام والتحريم المطلق للمسبب على السبب وذلك ان يتجاوز في المقسم وتقول
 ما ريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحكمة ثابت بالخطاب وهذا الضيق الكلام صدر الشريعة بل كانه ظاهر فيه وعمل بعضهم على انها متى ان بالذات والافعال
 بالاعتبار فلا بأس بجعلها من اقسام الحكم لانها ليس بها صفة حقيقة قائمة بالفعل حتى يسمى وجوباً وحكمة فان الفعل معدوم ولا يتصف بالمعدوم بصفة حقيقة
 فاذن ليس الا صفة الحكم وهو معنى افعال ولما اعتبرت ان اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه في سمي ايجاباً واعتبار تعلقاتها بالفعل فانه متعلق بالفعل
 وبهذا الاعتبار يسمى وجوباً وهذا معنى قوله فان معنى الفعل فان نسب الحكم واعتبر مع هذا النسب سمي ايجاباً واذا نسب الفعل واعتبر مع هذا النسب سمي
 وجوباً فبمعنى اتحاد ذواتي تغاير اعتباري واوردان الوجوب مترتب على ايجاب فان اشئ يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والالتزم ترتب اشئ على نفسه
 وسباب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتيب مجوز ترتب اشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر ووجهه في ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا استحالة فيه وفيه
 فيه نسبة الفعل متأخر عن نسبة الحكم قال السيد قدس سره وهذا ايجاب محال لان ايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة المفعول هما متباينان
 بالذات فلا يمكن الاتحاد وتعالى لا بأس في كون اشئ باعتبار من رجا تحت مقولة وباعتبار اخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على
 باعتبار اشئ محمل مناقشة فانه جائز لا بأس براتبى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة بحقيقة كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
 حاصله من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل راد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقة التي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق
 المقولات الاعتبارية التي غير العقل والملك اجناساً باعتبارها متماثلة ليس يمتنع فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار نسبة الى الحكم الفاعل فعل الجمعي
 متأخيرة واعتبار نسبة الى الفعل المفعول الفاعل اي هيئة تأثيرية فلا يرد ويل في حواشي ميرزا جان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفا صرح
 بان المقولات متباينة بالذات بتأثيراتها فلا يتصادقان على شئ ولو باعتبار وجه عدم الورد وان قول بن سينا في المقولات الحقيقة لا الاعتبارية
 ونحن ندعي صدق الاعتبارية فابن هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المفسر من بعد تسليم قول بن سينا ذلك ان تقول في حجة في مسان ابن سينا
 ما اقام عليه ولما قلنا ان لانساده فسمي كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة ومصدر من شئهم محمل مناقشة قدس سره
 فلا يرد ثم هنا يجان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون
 صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوماً لا يتصف
 بصفة حادثة اصلاح لاحظ للفعل من الوجوب الا وجوده فعل متعلقاً به فبما سلم تعلق الفعل فكونه متعلقه صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق وهو مقتضى
 ان تصادق الفعل به باعتبار وجوده التقديري وحين يصح التصادق بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تميزنا بقول سلمان ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف
 موجود عن تخيير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورة وممة مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فاقدم والاكلام بان الطلب
 لا يتعلق بالمعدوم ويصح ان مكلف فلا بد له من وجودنا لمكلف وان كان معدوماً زانياً لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب لك الفعل حاضر عنده تعالى
 موجوداً في ذاته فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفتقر هذا العبارة فان يكفي من تكليف المعدوم الطلب التلطي هو لا يستدعي الوجود بل
 التعلق التلطي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل متحققين بزما في وجوديهما في الازل عنده تعالى قول بقدم الدهري والاصوليين يردونه
 شيئاً فربما هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانها متضادان فمقتضيان للموصوفين المتغايرين والكاره مكابرة الجواب اما لا ينكر
 تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصادق بالذات مع المتأثرة بالاعتبار وهو معنى فعل قائما بالفاعل متعلقاً بالمفعول فالعقل يمتزج منه مفهومين

الاجاب

سقوط الواجب من غير ادائه نسخ له قال لا يلزم نسخ لان سقوط الاصل لا يوجب سقوط المقتضى لان مقتضى الواجب هو نسخ وحي حصول المقصود من ايجابه باثبات واحد وتحقيقه ان المقصود من ايجابه قد يكون التكاليف بالاشتغال به كما في الامكان الاربعه وقد يكون المقصود من اخر وجب لاجل يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب اجمالا كمالها وانما وجب لا ملائمة كماله المتعالي فاذا اتى البعض حصل المالا على وسقط الواجب وهذا امر اهل من نسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المسمى وهو مختار صاحب الحصول والاقول بانه واجب على واحد من عند غير معلوم عندنا فلم يصدر من بعبته وبطلانها بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بالكيفية ولا يشرح من احدية اداء الواجب القول بانه واجب على البعض المسمى وهم المشاهرون للشيء كصلوة اجازة فانه يجب على من ثابها فشرح بقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة اجازة على كل احد كيف وهذا كلف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الديات ان يجب بوجوب صلاة اجازة شهودها وقال كمال الشريعة في شرح الوقاية بصلاة اجازة فرضا على جيرانه وعن من يوجبها فان قام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الاعداد الاقرب فبعض حق فبعض لا بعد ان يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قائم لنا اول النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام طلب العلم فربما علم على كل مسلم وسلمه واداه الامام الوضيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه ولنا ثانيا اثم الكل تركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن واجبا عليهم لم ياتوا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه ذل وجهان اثم الكل لا يجب الواجب على الكل بل ياتيم الكل لكونه فردا من البعض كما يسمي مع حله وقد يقال لعل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل المديس هذا وغيره ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا يلزم الا اثم بترك البعض وهو ينفي الوجوب الكفاي تاكوا الوجوب على البعض قالوا لا سقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذا المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد فمبق علة الوجوب فسقط سقوطا على الكفيلين باءا واحدا بما حصل المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا مستلزم فلا يصح المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين وانما عاها المطالبة فانه يكفينا في الاستناد وسقوط المطالبة عنها باءا واحد ما توجه به المطالبة اليها نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية ففهمناهم وقالوا ثانيا لا بهام في المكلف كالا بهام في المكلف والتكليف بالمكلف اليهم صحيح فكذا على المكلف المسمى لحصول المصلحة به قلنا اول قياسي في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقر بان الواجب الكفاي لا يقطع بفعل الكل لبعض فالكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يثبت المانع الا لا بهام وهو غير مانع لان لا بهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وجب فالجواب ان السقوط بفعل البعض وكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فانهم قلنا ثانيا قياسي مع القدر ان ياتيم المسمى غير معقول بخلاف تاتيم المتعين بترك المسمى فانها بهام المكلف مانع دون المكلف بقبيل عليه بانه ياتيم المسمى بترك البعض قلنا بل لازم لترك البعض بقبيل اولاد بالذات اثم البعض اذ هم التاركون الواجب كماله بدول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض بعدم اولوية البعض يكون البعض بل القول لا يصح تاتيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض نعم غير قائلين بانه يلزم تاتيم المسمى اقول لا فقه الكل من فرد البعض المسمى او فردا بهم البعض اعم من ان تحقق في البعض والكل فان الكل اذا اتوا باءا واحد عليه اتفاقا فاقم الكل فردا من اثم البعض كما لا يتيان الكل كان فردا ان يتيان البعض وهذا النحو من تاتيم المسمى معقول البته لانه لا ينافي في التحصيل نعم تاتيم المسمى الغير الجامع للكل هي من جريته انه مسمى غير معقول فمفكر وفيه اراد ان الكل وان كان فردا لبعض لكن الواجب على اء على واحد واحد مما صدق عليه البعض وعلى البعض المسمى في اء في تحققه وء الاول الواجب على الكل وانما الاختلاف في التفسير في الثاني فالتاتيم المسمى لازم قوله لان الاثم لا يكون التارك الواجب عليه هذا التارك لا يجب لبعض المسمى فهو الاثم وهو غير معقول لانه ميوه بحساب بالذات اليه قد بر وثانيا نقول

الواجب

الواجب

شرح مسال الشیوخ لکبر المعلوم

22

المقالة الثانية في الحكم

هذا العبدان تأخير الحكم بطولان لعقاب ما على بعض من حيث الإسهام أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الأول ضروري وكذا الثاني إذا دللوا عليه
بعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل احد منهم العذر بانك ادبت على بعض فذهب سواي والايضا ان يقال انما يعذب لكل بعدم الاوتية فيه لان
هذا ليس له من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمة سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على افراد بعض وكل من افراده قال آلي ما قلنا لمن الوجوب على
الجميع هذا العلم الاثم عند علم النيوب وقالوا انما قال الله تعالى فلو انفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لينتبهوا فلو انفر من كل فرقة طائفة واحد كان او اكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم بعد الرجع او لاملهم فيفقهوا في الدين
ولم يفر كل طائفة اخرى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم الذين مع الشرايا اذا رجعوا فقد امر بعض باخراج المتفقه او اجماعه
وكل منها وجب عليه الكفاية قلنا ليس في الكبرية ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه تحريض بعض لغيره ليعمل بعضهم فائدة التفقه ويطه الشغل لقول
ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الأدلة بهذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من انصوح غير ما تم قال في التحريم شكل مسألة الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض سقوط ملة بوجوب اجزاء بفعل البعض لما جمل من عند الشافعية من انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا
بإدائه من وجب عليه قول لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع من انه لا وجوب لاداء الدين عليه واما هل انه ربما يكون المقصود
من ايجاب شئ خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه وبإدائه من لا وجوب ما يسقط الوجوب وهذا كما انه يتحقق في حقوق العباد فان المقصود
وصول الدين مثلا فان وجد الدين مال المديون واحد بقدر دينه من غير اذنه او اذى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كما في
حقوق التملك التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة ووجوب القاب المكلف بالذات بل القاب لا اجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اتيتم
الكفرة او اتوا واقتلوا فيها بغيرهم وقتلوا جميعا سقط وجوب اجماعه عن الذمة بما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو صحيح
فتدبر مسألة ايجاب اخر من امور معلومة صحيح ووقع وهو الواجب المخير مصطلحا لخصال الكفارة وقيل فيما ايجاب بالجميع ويستعمل بعض لبعض ولو
ان كان المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات على هذا الذي لا نة انه لو اجبات اقول هذا غير مطروا وذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز له كغصب احد
المستعدين لا امانة الكبري فانه واجب ونصب لكل حرام فكيف يستحق الاثم بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم وعلى انما يقال
شوايات مما امكن ثم انظر ان التشرع انما هو في احوالهم واداءهم واداءهم من اشياء معلومة هو من هذا النقص انما هو ولو ثبتت الامر فيه بهذا الوجه لا الاثم
هذا الاحتمال ما لم يشترطه قال السيد وقال بعض المسئلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاييرهم الواجب لكل بدلا وهذا عين ما ذهبنا فلا نزاع
في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع منوفا فحروا هذا الذنب بان الواجب لكل ثم ردوا بان لا كان لك لزم الاثم بترك البعض وقيل الواجب واحد من عندنا
بهم عندنا وهو اى التامين بفعل مختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب وردها بالوجوب بجهان يكون
مدله اذ ان العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافتناء العاقل فاعلم ان العلم بالوجوب حتى يتبين اذا امتثال من غير العلم بالوجوب غير المعقول فانه الايمان بالوجوب
من حيث انه واجب ونية في كثرة الاجابات خصوصا في الكفارة قال في الحاشية الواجب طلبه هو قبل المطلوب والتمين ولو في علم البارى انما يكون
بدل الوجود لان العلم بالعلوم انتهى وهذا يشك الى ان يحصل له لا يتصور للطلب للتمين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل
وجودها كما لو جدد فيعلم كما ياتي به المكلف ميتا فمفعول الطلب يحجب ما قلنا سابقا فانه قبل الواجب احد معين لا يكلف لكن يسقط عن الذمة به اى
باتيانه ويسقط باتيان الآخر ايضا لو فقه بسلامة ان الجواز عقلا يتحقق كيف وان الواجبات كلها انما يطلب فيها الله المشترك فان الصلوة انما يطلب الا
المشترك بين الصلوة اجماعا الواقعة في كل جزء حرز من وقتها والكاو مكابرة وانصر لعلية دلالة قاطعة فيجب اقول به قائله وجوب لكل قائله

[illegible]

1

فعلى التخيير وإنما قيد به لأن البعض لا يلزم إلا هذا القدر ولا يوجد غير معين وغير محمول ويحتمل وقوعه فلا يكاف به لانه سيخرج امتناع التكليف به ويكفر
 ابطال معينات مختلف وغير مختلف لانه محمول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لان أسلم ان غير معين محمول على انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم واحد
 من التثنية وان كان محمولا من حيث انه معين لكنه ليس لواجب بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم بوقوع كل فاستحالته ممنوعة وانما يحتمل لو كلف بايقاعه غير
 معين في الخارج وقالوا بنا ان الواحد واجب فيه في غير علمه وكون الواجب احدهما والتخيير فيه تينا قضان قلنا الواجب المعلوم والخبر فيه المتعينات التي
 به افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير كوجه بالاعتكافين والاجازات معا مع امكان كل منهما وقالوا ثانيا لانا الواجب بالجميع في الخير كالوقوع
 على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اقتصر فيها واحد وبموصول لمصلحة بمبهم قلنا اولانا لتعليل في مقابلة
 النص المقاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ انما هو واحد لا بعينه غير متحمل فلهذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلافه التاثير بترك واحد
 فانه معقول قالوا وجوب معين مختلف قالوا العلم اصدرا ليقوله لواجب في الجملة اقول يلزم منه انه لو لم يعمل لم يكن شئ واجبا عليه لانا ان يقع علم لول
 بفعل ذلك شئ ولا شئ ما فيه من الكفاية قلنا نعم ان الواجب يكون لكونه احد الاجزاء يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من التثنية لانا الواجب
 هو خصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف قالوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا يصح الامر فيكون الواجب مبينا حده تعالى لان الابهام
 لا يكون في المعلوم قلنا بل يجب ان يكون في المعلوم في الماهية في افرادها فان العلم تابع اى مطابق للمعلوم قالوا ثانيا لانا الواجب بالكل معا فالتشال في الاشياء
 كما وجب بالكل يجب لكل لانه لا تشال بالواجب والتشال بكونه ان يعلمه من تشال لانه على وجوده هو محال والاشال بالواجب لا بعينه وهو غير موجود فمبين قول
 في اجوابنا في الشق الاول ولا يلزم وجوب لكل بالاشال بالكل فانه انما تشال بالكل لكونه فردا من مفهوم واحد او وجوده فيها وانما يلزم وجوب لكل بالاشال بالكل لو لم يكن
 بكل بدليل يصير مجموعها بالجميع وطبعا لا ترى ان علمه اجزى فانه لانه لايعدم لكل فاذا عدم الجوز ان كان مجموع من الجوزين هو العلة التامة لان العلة بالتحقيق علة العلة
 التامة فاذا عدم وجودها تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة التامة لا تشال عليها فاذا عدم الجوز ان كل علة لا تشال على عدم العلة التامة فكل منها الواجب حقيقة والابدية فاذا عدمها من الواجب
 لا تشال عليه واذا وجد لكل فهو الوجوب لا تشال عليه ايضا ويمكن ان يقرر بان اختيار الاخير من كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود كل
 وبه الاشال وهذا ظهر واجاب في المتاهج بان الاشال لكل لا يابس تبعة والعلة التامة او تلك معارف شرعية وليست عللا حقيقة فلا حلف وفيه نظر
 لان هذه المعرفة اسوة بالكل العقلية فيلزم من الاتباع فيها الاتباع بهما وهذا مناف لما يستحق المص من يجوز تشال في باب القياس فالصواب
 ان يقرر بان الاشال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما لكونه موجبا للاشال فامر
 نعم انها على عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى فكل التبعة فيها ايضا غير منصوص وكيف يجوز عاقل ان احتراق حمت واحدا بغير اقيمت ولعل هذا امر
 شارح المنهج يقول ان الدليل الدال على امتناع التعدد والاعتناء تعدد المعارف ايضا ثم انه يلزم من الاشال لكل وجوب لكل فلا يصح الا بالضرورة
 الى ما سبق في التبيين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفى القول بالاشال لكل اذ لم يسلم فهو اجواب فافهم تفسير الواجب
 ان كان لادائه وقت مقدرة شرع فموت والافعية موت والوقت في الوقت اما ان يفضل عن الواجب فليس في ظرفا ومولعا والمشهور ان الموضع اسم للوقت
 كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وبى تكرر الوقت وهذا لانه سببية وخرق للمودى فانه يسعه وسبع غيره بشرط لا
 وهو اى كونه شرط لاداء الحكم في كل واجب وقت وليس المنفرد عين الشرط لان المشروط الاداء والمطروق الصلوة الموداة والاداء غير المودى
 وما في التوجيه المراد بالاداء الفعل المفعول في تقدير ان اى الشرط والمودى المطروق لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتبارى لا وجود له فموقوف
 لان الاحداث وان كان باعتبار الصلح الشرطية واما ان يساوى الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

ن

ن

حتى ان اخل بالعمز في الجهر والاشاء في سجدتي يكون نزههم العزم الاول يسحب السجدة بالنية الى ان يتبين ظاهرا في المنهاج ان البديل تعدد في الجهر
 واحدة في ذلك لم يوجد في الشرع وبه عدم الورد وانما لا يسلم تعدد البديل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجا بالسجدة بالنية وانما اذا وجد الغرمان
 فليس كان بدلا بالذات بل البديل صرحا الموجود في ضمنها كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في البديلية على ان البديل يتم تعدد
 فالتأنيات الفعل بعد الاجزاء اى جزءا جزء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانهم ان لم يوفوا في اول الوقت فيجب لا يقع التأني في
 وهكذا فكلما احرزها تعدد فتساوى الايقاعات الاعزام الا بدلا في القيل لواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالبديل
 واحد والبديل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد على الصلوة المطلقة وجزئية الجزئية فان قلت للشرع انما واجب صلوة واحدة لصلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء
 بدلا لصلوة واحدة والعزم البديل فكان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى التفرقة في الواجب الاول والاعزام تعدد البديل قطعا قلت يجب
 الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا بوضعية بل اى واحد كان فان الواجب لصلوة في اى جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواقعة في الجزء الاول
 جزئى من الجزء الثاني جزئى آخر فاذ لم يوفى في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء اخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فقلت بوجوب
 الان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فواجب الاول ولعل من بعض الشافعية قيل عن بعض المفسرين
 وقته اوله فان اخره نقصا فينبغي على هذا ان ياتى بالتأخير عن اول الوقت وروى عن بعض الحنفية المراقبين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل اخره وقته
 فان قد فصل سقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه المسئلة غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا ليس
 في اول الوقت واجب الاداء فنبه لعل لا يحصل له فان نفس الواجب لا يوجب تعقبه الا في بطلانها فيها ولو لم يمتد بالمكلف اتي بالواجب قطعا قال
 الامام ابو الحسن الكشي ان بقية الموصى في غير الاخر لبقية التكليف لانه الوقت فاقدره اوجب الا ففعل لئلا ان الامر وسع وقت الفعل وغيره
 في الاداء في اى وقت شاء لانه لو اتي في اى جزء لا يبعد عما يبا لاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاداء والتين باول الوقت واخره فيصير مناف للتو
 والتخير بين الفعل والعزم كما في قول القاضى زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلحة في غير الاخرى في الواسطة فيتمثل فليس الواجب
 في الاول والاخر والامثال غير متمثل لكونه مصلحا قطعا لا لكونه آتيا لا حدا لغيره من فبطل قول القاضى وربما ينشأ المقابلة المذكورة فانه كيف يسلم
 القاضى فيقبل انما يجمع عليها اجما على قطعا فلا يصح المنع اقول لاجل على الاشتغال بها بخصوصها في كل جزء وفرع الاجماع على وجوبها فيه لان الاشتغال
 اداء الواجب كما وجب وقد تقدم احكام فيه فلا اجماع فتأمل تشابه الى من الفرعية مستندا بان الاشتغال في وقت اعم من الواجب فيه والواجب
 انما هو اتيان الامور به على وجه هذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلحة في غير الاخر من عمدة
 التكليف انما هو اتيان الصلوة لا اتيان احد الامرين والاجماع على هذا يتوقف على الاجماع على الواجب موسعا تدبر قال واقف الامر قد
 سره الخروج من عمدة التكليف فرع وجوده والعمدة به الواجب ثم لو حذر الكلام على طريقة المنع وجب المذكور مستدالا برفع هذا العقل والقول من لغيره
 فتدبر قول المحقق لا يقول بالبديلية من الطرفين بان يكون الصلوة به لا من العزم والعزم من الصلوة كصالح الكفارة بل ههنا الصلوة اصل
 والعزم خلف فالاشتغال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا يفره كما ان الاشتغال لوضوء المعذور لكونه اصلا لا يفره وجوب اليتيم بدلا منه فتأمل فانه
 دقيق القاضى وتنبه لو اتي باحدها اجزاء ولو اخل بهما على فواجب احدى طرقتنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف وكثيرا ما لا يوجد
 في اول الوقت الفعل وادائه فينبغي ان يوضع ولو قيل ان العزم عدم ارادة الترك قلنا سلم انه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه لكونه
 ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب لا لغيره لو اخل بالعزم بان اراد الترك معه وان لم يدخل الوقت فانه قال

في قبل من بعض المفسرين

في السابق

في السبيل لا بطل قول القاضي لو كان العزم بدلا عن اصوله يسقط اليه البطل كسائر الابدان ليس كذلك فان اصوله لا يسقط عنه قال انه يتعين اثر
 والاجاب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزمه فانه يسقط الوجوب في ذلك بحيث انما في الاخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه انما في البطل
 مرة سقط وجوب البطل والمبطل ثم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجوب واجب بامر آخر فمما اوجب ان لا كلام فيه فتأمل وهذا عندي وايضا يلزم
 ان لا يكون المودى بعد العزم في وسط الوقت فتأمل بغيره بقاء الوجوب والا لا انشأ حقيقة ليس الا اذا اوجب كما وجب اللهم الا ان يلزمه ويقول فقل
 يسقط به الفرض والضرر يلزم ان لا يصح هذا المودى لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية ففعل ومطلوع الكمية فلم يندب اليه احد في
 الموسع فتأمل في ذلك فانه يتبين بعض الحقيقة قالوا لو كان واجبا او لا يصح تأخير في كشف عبارة اخرى الايجاب في اول الوقت والتأخير في وقتها
 لان الايجاب يقتضي المنع عن التكرار والتأخير يجوز قلنا المزوم ممتنع وانما يلزم لو كان الوجوب مضيقا بل نأجب موسعا والامتناع فان الوجوب الموسع
 مانع عن التكرار في كل وقت والتأخير انما هو في اجزاء الوقت بشرط ان لا يخل به في كل الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الاخر لا يصح في الاول
 قلنا ممتنع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر مسلسلة اسباب الواجب الموسع اجزاء الاول منها في الشافعية للسبب وعدم المزمنة
 من اجزاء الاخر وعندها في الحقيقة السببية الاولى عينها بل موسعا الى الآخر كما سببية فانه موسع واراد توسيع السببية انتفاء ما يعينه اسباب اجزاء الاول ان
 اتصال الاداء يحصل المقصود وتقرر السببية والافان في به وكذا الى الآخر ومنه الامام في الانتقال الى التسلسل الاداء وبعده لاسببية من صار اهل في الاجزاء والذ
 فانه لا يجب اصوله عليه عزمه وعنده تأجيل سببه انشأ عند تعالى وبعد اخرج اى بعد خروج الوقت ولم يود فكل سبب وروى عن ابى اليسان اجزاء
 الاخير من الوقت متعينين فينبغي ان يمين اخرج السببية واستدل ولا بالاجماع على الوجوب على من اهل او بلغ في وسط الوقت وبالجملة صار اهل فيه ولو كان
 اسباب اجزاء الاول عينها لما وجب عليه والارم الثبوت من غير سبب وان شئت فافرض الابطال متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينها
 للسببية يمكن ان يجاب ويقع انه اى اجزاء المذكر اولى في حقه فمما قد روي في الاصل من قبل الشافعية وانما هو احوال احتمال خروا القول ان اسباب اجزاء
 الاول والمقارن للابدية واستدل ثانيا بان اسبابها لكل فيلزم ان لا يصح الرصولة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ان يكون المودى
 في الوسط قضاء واما جزء اخر بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتبين ان يكون كل سبب جنة الانتقال وفيه نظر لا يلزم ان يختار الشافعية لان فيقول سببية
 ليس للوجوب المضيق فانه يلزم كون المودى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفضل في شغل ذاته المكلف بالاداء في اى جزء من اجزاء
 الوقت بعينه ولا يود منه كما في اتصال الكفارة الواجب احوالها في تأجيل شئ من ايام اركان سببية الاول عينها ان انتقال السببية كونه
 ان يكون اداء السبب مع السبب وهو سبب موضوع السببية لانه يتقرر سببية على هذا الراس على اجزاء المقارن للاداء فالجزء والمقارن لا يعرف الا
 بالاداء وانه ليس بشئ لان السبب عزمنا اجزاء الاول وبثبت الواجب في الذمة فان ادى فيها والاقتضا هذا الجزء وتحقيق آخر فهو مفضل الى
 ثبوت الواجب وبهذا ليس فيه كون اجزاء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكرنا قال واقتضى الاسرار في قدس سره الوجوب الذي حدث
 من اجزاء الاول بل في اى ام ارتفع على الاول يلزم سببية الجزء الثاني بالتحصيل الحاصل او جوبان واما بطلان والثاني في صادم الضرورة الواحدة
 ولا اقل من ان قول من غير حجة واليق سببية ليست باعتبار متاهل سبب اعتبره الشارع فاذا كان اجزاء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا
 اوردك الاجمالي جيب السبب فلا يرتفع لعم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكان من عمدة المكلف الذي اتفق اليه السبب فالسبب في السببية
 كما كان وتحقيق المقام ان الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرقت الابطال متعاقبة فتبين بعض وول بعض سبب السبب للوجوب
 جزءا من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففي كل جزء منه يصح اداء الواجب وفعل المودى في جزءه غير المودى في جزءه آخر ضرورة ان اصوله كذا

والقول

في الاموال

وسكنات وان كان من شخصها تها في الاموال كانت الحقيقة الصلوية مطلوبة فيه فان ادى فيها والاصارت في اجزاء التا في مطلوبة وهذا فاسيب
 اجزاء الاصل لا لنفسه بل لكونه جزءا فان ادى فيه تقرر السببية عليه وقهرغ الزمة والا فوجد اجزاء الثاني فهو السبب لانه هو خصوصية بل لانه جزءا من اجزاء
 هذا الوقت لكن اشتمل وقتها المكلف بالاداء في جزء اخر في شخص اخر وهكذا فهاهنا السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كما فيه والاشتمال
 الثاني الزمة عليه بالاشتمال لا بقيد السببية جزءا بالابدية واذ خرج الوقت ولم يود نسب الى كل الوقت لانه كل كسيف ولم يكن له دخل في الاداء فاني
 يكون له دخل في القضاء بل اشتمل على سبب الذي هو جزءا بالاشتمال فيهم هذا المقام والشكلان على افضل المقام فرجع صرح صريحا في اجزاء الثاني
 وهو وقت امر اشتمل السببية انتقلت اليه ففقدناه او جبهنا فهاهنا ادى كما في العشر من الاصل ففقدنا الاخر لان سببية التي اجبته من كون
 ناقص من ريدون وجه فالواجب به لا يمكن ناقصا من كل وجه فهاهنا ادى بان ناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحة اذ اخرج بعضه في ناقص
 وبعضه في الكمال لان شرع في الكمال واثم في الناقص فعدل الى ان لكل كمال اعتبارا بالغايبه فان اكثر الاجزاء كالملة وللاكثر حكم الكل فالواجب
 به كمال من كل وجه ويرى عليه انه يلزم ان يصح اداء في اكثر الاجزاء في الكمال اقل في الناقص فان لم يدرى كمال باعتبار الغلبة كالسبب فهاهنا
 ان يفسر ان سببية اجبته ليست الا لانهما شتمت عليه في سبب السبب الاجزاء والناقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تتحقق في وقت الاجزاء
 نور من سلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح ما يشترط في ناقصه مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اياه فيه فالسبب ليس في حقه
 الا الناقص في نفسه ان يصح في ناقص غيره ولا يبعد ان يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مخصص للمطلق فهو كمال في الناقص فيه
 انما النقص في احده من فترته وانما خرج منه اليوم في ان سببية التي اطلق كمال لان الاجاب بمنه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان وجب
 القضاء بعينه في وجوب الاداء ولما كان وجوبه كمال فان وجب افعدا وايفنا ناقصا فيتاوى في الناقص فمال فاجيب بمنع عدم الصحة فانه
 لا رداية من المسئلة في لزوم الصحة بانها الامام فخر الاسام وقال شمس لائمة لا يصح وهو لم يثبت انتشار اليه بقوله الحق ان النقص في الوقت
 لانه فان الوقت وقت كسارا وفات ذلك المصلحة اذ انما اخرى وانما لزوم النقص الاداء للصلاة بالعرض لوقوع السبب لعلوة الكفار فان
 تطلع وتغير مع قرن الشيطان فيعبد فيه فيعمل به النقص في الاداء لشرفه وكماله والاقوات هذا الكمال دون غيره اى غير الاداء فان فيه فتم
 التمسك من امكان الاجتناب عنه فلا يصح في الاداء عليه كونه احوال مسئلة لا تفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب ليدل على عدم
 بخلاف الواجب لاني لا زكوة فانه صارت قبل احوال كاتبة شتمت بالاشتمال دون اداها فان يجب بعد احوال بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت
 تمكك النصاب الى ان احوال فان مات قبله لا يلزم به اداها مستوطا بالتجمل قبل حوالا احوال بنية الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله ليس
 مطلوبة الاداء قول يرد الوضوء قبل الوقت فانه لا يثبت بالتاخير الى الوقت ويستقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفترق فيه اليه وهو
 في احوال فيمكن ان يقال ان الكلال بعد شتمت السبب به سببنا لم يثبت سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجه ان المقصود
 انتقص على الدليل هو لانه فان استدل به بانها من الفرض من هم الاقتران عندكم ويمكن ان يقرر الكلام بان اسقوط بالاداء فيه مع عدم
 الاثم في التاخير في ان يثبت سبب في الوجوب دون حال اخر به فانه لا سماع فيما الى القول بالوجوب فتدبر وقد سجا بان الوضوء انما يسقط
 الوجوب لمحصل المقصود وهو ان يثبت سبب في الوجوب دون حال اخر به فانه لا سماع فيما الى القول بالوجوب فتدبر وقد سجا بان الوضوء انما يسقط
 بان لا يصح على اى اشارة لان لائمة شرطه عنده فانه لا يصح من كماله في وقت المقصود ورفعت احدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون لائمة
 ردها في احوال بان لائمة يجوز ان يثبت المقصود فيها دون المال الى المصروف عن عمل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب وعمل بها

مسألة والثاني ان الفعل المطلوب هو العلم بالقضاء والاداء هو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب وقع في بعض شروح اصول الامام محمد بن الاسلام من ان النائم ايضا مطالب بالصلاة لكن لان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقع المطلوب كك قد يطلب لان يوقع مثله كما في من صار الى اخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التوجيه وفيه انه لو تم لزوم ثبوت وجوب الاداء لو وجب الخطاب بالصلاة وليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في باطل الظاهر لان المانع من تعلق الخطاب بعدم القيام بالمخاطبة ان خطابنا نال باطل ضرورة ولم يكن المانع المستدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بغيره متوجه يظهر اثره في القضاء فالحق ما استدلنا كقائمه وادواته والشيخ ابو معين بما حصل ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجب استقبال من قبله بل بشره واما كونه قضاء واداء فنحن متاذا العرف القديم غير فارق يقال قضيت الصلاة واديت من غير فرق واما وجوب نية قضاء ثم يلزم عليه نية ما اوجب الشارع بعد زوال العذر في الدلالة على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن النائم تعلقوا الاجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء والكان اصطلاحا فاما ما كان اصطلاحا عليه من حصوله كان مقبولا معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم بعد الانتباه وايضا حديث القضاء ما نطق بان الصلاة المنسية والمنام عنها هي التي تؤدي الى بعد الانتباه فتدبر قبل ان لا تسلم فخطية النائم وجب للنوم وانما يلزم المعلق لو كان مخاطبا بالفعل لان حال النوم لم يوجب مخاطبة بعد الانتباه فخطاب تعلقه وهو غير متمنع التعليل بالنائم كخطاب التعلق للمعدوم فانه تعليل لا يلزم منه النعم والوجوب ان الكلام في الخطابية فانه لا بد لوجوب الاداء منه والخطاب للمعدوم انما يصح تعليلها فكذا يصح ان يتعلق بالنائم تعليلها ولا يصح ان لا يتعلق بهذا الخطاب لتعلقه بين السعي والبائع بخلاف الاول للتوجيه فعمله هذا الواجبة الصبر بانما لا قضاء عليه لعدم التيقن بالالهيية في الوقت الاحتمال واستدلاله ايضا لصوم المسافر فانه ان ادعى نية الفرض يصح ولم يوردوا في قيل فذلك العدة من يوم اخر لا ياتهم فعمل المكان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجبا لاداء ولا يمكن ان يثبت انه واجب لاداء وجوبه لاداء ولا يثبت بالشك لانه لو كان كذلك لكان حال السفر واجبه متساو بين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسع ايضا فينبغي ان ياتهم اذ انما قيل ذلك العدة كما ياتهم بعد العلم ياتهم في الحايث واجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين السائلين ان ههنا اقامة السبب مقام السبب فغنى النائم انما يجب لقضاء الادراك السبب وانما يصح الصوم لذلك لانه كان الصلاة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فان اقامه السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مستقلا لا يطلب الدية سيقع ولا يستحق الحسن ان يحصل حين الطلب يات من عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا انفس الوجوب غير ما عبارة شئت وان كان اقامه من غير هذا الاعتبار قاي شئ يقضيه النائم والمسافر وادى شئ من المسافر من ادائه وعمله بالقيمة هذا هو العلم التام عند علماء الغيوب وقيل في السكينة ان الوجوب لازم بقرينة حسن لان استحقاق الثواب لا يحل من نوع شغل الذمة ومقتضى حسن حق كما هو في مثبت الوجوب قبل ورود الخطاب فيه وعليه انه يلزم ثبوت السبب لثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا وقد عرضت ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع وانما يلزم منه هاتان اصل خامس فان هذه الاصول كما شققت عن الشغل الذي كان من الشرع خبر لكون الحسن عقليا واما لو اجمعت بعض النكاح بالمثل ايضا ثم علم انهم صرحوا بان لا طلب في فعل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في عدمه خبر للفعل بين فعله يستحق الحسن الله يستحق بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء فغني طلبه لان مثل استحقاق العقاب واداء الفعل بلا طلب ايضا يستحق الواجب وهو اي الواجب فاما كون واجبا بالطلب فقط وقد قلتم ان لا طلب فلا وجوب قاي شئ يسقط بالفعل وايضا قصد الاتمال انما يكون بالعلم به اي بالطلب اذا طلب فلا قصد للاتمال فلا يسقط كذا بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين ههنا في المال والاداء في كل ما يصدق بالطلب ووجوب موسع الى الاخير وعنده تضييق لا غير

لا فرق في هذا الخطاب

انما هو كمن الذي يصيل من اطلب

فمن شئنا ان يكون واجبا بالطلب فكل من قد يكون واجبا بالسبب ايضا قد ثبت في الامة
ولا يطلب كالدين الموكل والتوب المطار الى انسان لا يعرف ما كنهه شيئا في الزمة ولا يعطيان وفي سنة المنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز
ان يكون هناك وجوب موسع الى طوله الاصل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه إشارة الى انه لا يتم الاستدلال بها كما وقع عن بعض المشايخ
فذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاصل ومطالبة المالك لم يتركها بالموث قبلها لانه ترك الوجوب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه دليل
والاستدلال بغيره على العلم بثبوت الاداء العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي سقوط سبق الطلب هذا هو الاول فلهذا المقام ان لنا خطاب وضع بحسبته
لوجوب كونه عليه وعلى الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين زرين الوقتين وخطاب تكليف بالاقضاء فاذا كان الخطابان مختلفين يجب
ان يكون الثابت باحد ما غير الثابت بالآخر والا فثبتت افعالها كذا على الزمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب نفسه فطلب القيام
في جميع من الثاني وهو خطاب التكليف وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوبين ووجوب الاداء في آخره في فصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول
اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب وان خطاب التكليف فان قلت التكليف وضعنا
فكلمة الوضع فتدبر وان ثبت لا يذهب عليك انه لو تم قائما بدل على غاية فيهما في المفهوم لكان الفصل نفس الوجوب من وجوب الاداء في الواقع وطلو
هذا دون ذلك قال شيخنا كان الاصل في الفروع وانما الاسرار بالوقوع من سره انه غير لازم او يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب لا يقع عند وجود
السبب لا غير فلو قيد الطلب ولا نسلم المقارنة الزمانية بينهما فحاج لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في النائم اللغو
فانه يتعلق بطلب الوضع هذا مما لا يخل فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شائعه فيه واعلم انه قد ثبت اتصال نفس الوجوب عن وجوب
الاداء بهما لا يذهبنا شبهة اصلا لكنهم بالتفصيل هذا بل ادعوا ان في غير الاخر نفس الوجوب قطعا والاداء واجب الاداء فانما تحقق في الاخر وتعلق
الخطاب فيه وهو وقت التضييق وادروا عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع الطلب اذ حال التضييق حال وجود الواجب قبله ليس وجوب
الاداء وهذا لا يخلو للاختصاص بهما المقام فانه في الصوم ايض يلزم في ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله لا يطلب فيه للصوم بخلاف ان السابق
على زمان ليس الوجوب فقط وتضييق من غيره لان السابق على اليوم المقارن للصوم بوجوب الخطاب بان يصلي في وقت تضييق الصوم
في اليوم فلا فساد واستلوا على ادعوا ان فيما قبل الاخر ان ادى سقط الفرض فثبت ان وجود الغيبة وان اختلف فلا يتم فليس هناك طلب الا لا يتم لما قلناه
الاخر فثبت ان وجوب من دون وجوب الاداء ولما في الاخر في انما بالتأخير فثبت وجوب الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الا على انتفاء الطلب لم يتعلق فانه
الكان طلب في الاول موسعا الى الاخر بحيث يتغير المكلف ان يودي في اي وقت شاء فلا يلزم التأخير والتأخير والحمد لله ولعله من جهل علمهم
ان المطلوب في الطلب انتهى لكن منوعه كما تتم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق التمثال اصلا ولا يكون الرسول عليه واله الصلاة والسلام
والصحة رضي الله تعالى عنهم متمثلين للاوامر الالهية فان التمثال ايقاع المأمور به كما هو مأمور وقد فرض ان لم يتعلق اذ قبل الاخر وفي الاخر
لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الاخر من التعلق فيه ولا بعد ان تكلف ويقم ان عدم ثبوت التمثال لاجل ثبوت ما هو على حاشية
وهو ابتداء المبادرة الى الفعل قبل طلبه فيجب ثم انه يلزم ان لا يتحقق التكليف المنجز في الصلاة الا على قل التخليص من التكليفين المتأخرين
بالفعل في التضييق او العاصمين ولعلهم يلزمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نزع الخطاب لانه من خارج الاذكار اذ لم فيها اقدام كثير من المارة
وابتدأ في ولي السادة مسئلة الوجوب لكان اداء وتضاء الاداء قبل الواجب في وقته المقدر له ثم عاد وخلص فيه المودعي في الاخر من الوقت
وغيره الا في فصل الاجنب فينبغي الوجوب واجبا لاداء فثبت ما معنى الاداء غير ما سبق قبل الاداء فصل الاداء كالتحرية عنه بركعة عند الشائعية

ان والطلبين

على القول بانهم ان يقولوا انهم لم يظلموا بغير احتياط واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل المودى اقل في الوقت بل اريد من اخرج من طين السلامة ومات فجاءة
 فاصحى ان لا يعصبه ولعل بالعصيان اذا التاخير لظان لسلامة جاز ولا تهم بالماز والقول بان شرط الجواز ان لا يكون التاخير الى الاخر سلامة العاقبة اليه
 واذا مات فجاءة فعند شرط الجواز للتاخير ينبغي ان ياتى مردونه يلزم ان يثبت الجواز في وقت ما لا يعلم بسلامة العاقبة واما انظر في تحقيق في هذه
 الصورة فعلى اعتبار جواز التاخير فلا ياتى وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا يمتنع بالمتنع وفيه ما فيه كانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة فلا يمتنع
 في المتنع واما المصير الى مقتضى هذا القول لا العلم بماى شرط جواز التاخير ففسر لسلامة لا العلم بالسلامة حتى يودى الى التكليف بالاحمال فان لم يعلم بالسلامة
 محال عادة واما نفس لسلامة فواقع يقتضيه هذا القول التخيير بين ممكن وهو التاخير الى السلامة والتمنع وهو التاخير عند عدم سلامة ولا مشالة بشرط عدم
 المشروط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان اتى مقتضى ان تخيير المكلف في التاخير وهذا التاخير يقتضيه ان يحاط ولا يؤخر فاذن لا بد من
 البناء على انظر في جواز التاخير فلا انهم قالوا فالتكليف هنا مقتضى الوجوب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند سلامة بايقظ المقصود من شرط السلامة ان يجوز التاخير
 بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجده تركه وليس فيه التخيير بين ممكن ومتنع قلت قد وجب بالنص في الموضع على جواز التاخير الى اخر الوقت
 من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير باذنا في وقت دون وقت وتخيير بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير مع
 مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص بهذا بخلاف الواجب العمري اذ النص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط
 عدم الاخلال ولا جاز التارك عند من غير عذر الى ان يموت وهذا واقع حقيقة الوجوب فاقم وافرقت الشيخ ابن الحاجب فيما وقته العمر كالحج فيعصى بالتاخير
 وان كان مع ظن سلامة الموت فجاءة فمن غير اى غير اوقية العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى بالتاخير مع ظن سلامة وان مات فجاءة ليس
 بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصى في الثاني اي في وقت فجاءة عامهما
 فاقول عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق وفيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضيه ان يعصى بالتاخير
 عن العمر فاذا اخرج مثلا ومات فجاءة فقد تركه في تمام وقته المعذار وهو ان لا يقع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام
 وقته يقتضيه تركه في تمام وقته المعذار وهو ان لا يقع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام وقته المعذار وهو ان لا يقع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام
 الاخر فياتى بالترك هذا والله الغفور لما تهم بغير من يشاء ويعذب من يشاء مستل من وجوب القضاء وان مر جديروا في عبارة بعض المشايخ بسبب
 جديروا عليه الاكثر من اثنافيه والما لكليه وبعض منا كالى لا يتركها علة وهو بما يوجب الاداء ولم يرد به ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء
 والالم يحصل لقضاء على تأخير الوقت ولا قضاء الصوم على الجأف والمسافر لا يادوا بالاداء الفصل الذي يودى في الوقت سواء كان وجوب الاداء او لا فوجوب
 القضاء اى الفعل في غير الوقت ثبت بسبب يجب الفعل في الوقت وهو المختار اقامه الحنفية وكبارهم كالقاضي الامام ابى زيد وغيره الاسلام وتتمسك بالتمسك به
 للسلامة وابل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمنزلة معقول قط كما صح به البعض وهو الحق صاحب الشافى وهذا لغيره الخلاف في القضاء مطلقا بمنزلة معقول كما
 او بغيره كما هو الظاهر من كلام الاثره فانه اطلق الامام فخر الاسلام تيمسك لائمة القول فيه الاكثر ان عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضرورى
 فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا ولا يلزم بان يكون مقتضا كان صوم الجمعة اداء وسواء لصوم من هذا بين البطلان وهذا الاستدلال بما تهم بطلان
 اى الحنفية النظام لقضاء فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اى هذا الاداء بعيد منهم كيف ولا يليق
 بحال حاد من الناس فاطنك باصحاب الايدى الطولية في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتجوا به ايجاب القضاء الى دليل زائد على وجوب القضاء
 كل وجوب كالحج والعبادة وكبيرات الشرائع وكل مقصود من ان مطالبته يستل من مقتضى عند قوته لا بان يكون اللفظ والا عليه بالمطالبة او

ان التوسع في الموضع

في الموضع المأمور

أو التضمن فإيجاب الأول هو إيجاب الثاني الذي هو المتل وتخصيحه أنه لا شك أن إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الزمة وتثباتها به سواء كان منفصلاً
عن الطلب ولا يطلب بقاء هذا الفعل إنما هو لتفريق هذه الزمة عن الاشتغال وإذا لم يقع الفعل ينبغي هذا الاشتغال والضرورة قافية به لأنه المكان الذي يشتمل
على المصلحة التي آمل عليها الأصل كان في تفريق الزمة طلب لاجل تفريقها فالوجوب الذي يشتمل لزمته بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان
قبل الخروج وطلب بقاء ذلك الفعل في الوقت لتفريق تلك الزمة متضمن لطلب المثل في الأشياء التي لها مثل عند فوات الأصل فمتضمن للملزوم للزوم للزوم وعدم
إقتضاء صمم الخمس بعدم مثله إذا كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بمنزلة الخمس لا يقتضاه غير ضروري بل بطلان ولا مبرر من عليه بل المراد أن ربما يقتضيه
خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوباً لتفريق المثل لما كان هذا المثل قضاء لعل عبادة مستقلة أخرى والواجب أن يذكر به ولما روي في شهر
التي رويت في الأصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤنفة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام من صلوة أو سبها فليصلها إذا ذكرها فان ذلك وقتها
رواه الشيخان فانه صلواتهم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة السببية وقد يستدل أن فوات الأصل بالاستلزام العقوبة الكلية ولا يتبعه على الزمة مستأصية على الزمة
لما كان أو مقتضى معصية لا غير لا يسيل إلى الأول والألا وجب الجائز ولا إلى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولما روي أنها
سوى الكرم ومعصية ترك نفس واجب وهي فزول بالقضاء فتبين الثاني وهو المدعى قتال فيه نعم الملتية في المصلحة المقصودة من الأداء غير معقولة عندنا
من غير توقيف من الشارع لأنه ربما ينطش من ما تليين ومنه الواقع لا تماثل كبريات العصر وقت الأمر وإدراج أخرى غير باقية ذلك الوقت وهو يوم آخر رمضان
وإل شواك فيحتاج لمعرفة التماثل إلى نص فان كان من التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل فيسببه مثلاً معقولة لا تقتل كما علة فيقاس عليها الأمثال
الأخر التي يوجب فيه تلك العلة كما تقتضي المساواة التامة في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذرات وان كان معقولة التماثل بين اثنين من
لا بدرك العقل هذه التماثل ويجوز فيه بل في منه يسببه مثلاً غير معقول كالأدوية للصوم في حق الشيخ الغالي والى ما ذكرنا أشار بقوله نعم معوقات لقضاء أو مثل معقول
أو غيره يجوز بل يجب أن يكون غير دأى في معرف الأداء لكان هذا المعرفاً دقياً سافاً فإجابة إلى معصية القضاء وانما هي معقولة التماثل ان الاشتغال
الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل لكن الكلام في أصل سبب الوجوب فاشتغال الزمة بقول سبب الوجوب سبب الاشتغال
فأفهم فالحق الاحتجاج وزعمه وقيل ان ذلك ان الفرق بين القضاء ومثل معقول ومثل غير معقول ليس في موضوعه فان الأداء كما كان متفرقا للزمة عن
اشتغالها ماضى بالفعل لك الاتيان بمثل غير معقول ومثل معقول وان طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات مستقلاً كما كان أو غير معقول وبأن لك
أيضاً أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلاً بان ذلك يفرضنا ما توهم ان هذا متضمن بنفس الوجوب المتكافئ على وجوب الأداء كما قرنا سابقاً
فاسد لوجه آخر أي هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب أدائه في غير العدد ولا إيجاب به في المشهور ان مقتضاه أي صمم الخمس امران الصوم ولو نسي في
أخيس فاذا عجز عن أن في أي عن كونه في أخيس بقية اقتضاه الصوم مطلقاً فان اتقاء القيد لا يوجب اتقاء المطلق فلا يلزم عدم اقتضاء حكم الخمس
صوم الجمعة وانما لا يقتضيه خصوصاً المطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخمس فتخصيه في غاية إسقاط أو لا وجوب الأبا القيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه
منه الخمس فان مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب القيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً عن القيد بل فيه
تقطر هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الأمر يقتضي مستثنين الصوم المقيد بكونه في أخيس مطالبه تفريقاً للزمة والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات
فخرج إلى ما سبق لعدم دلالة عليه وقال في شرح المنع هذه المسئلة مبني على ان القيد هو المطلق والقيد أي مجموعها وما يتعدوان وجوداً في الخارج فلا
يلزم من اتقاء القيد اتقاء المطلق بل يتبعه مطلوباً في الزمة أو ما يجزى ان فيخرج يلزم من اتقاء القيد اتقاء المطلق فلا يتبعه المطلق عند فوات القيد
فلا يتبعه مطلوباً فالطلب للقضاء غير ما كان في الأداء وهذا لا بد من بعيد وسان إلى من يابى منه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

وشرح الثاني في الزمة

لا يوجب ان يكون مطلوبا من متعلق الا ان يتبين في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع بشرط الاجتماع
في الذمة ومطلوبا بذلك بشرط انتفاء ما يشترط في الذمة فان انتفاء واجب متعلق وكذا كونهما متعينين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر
الحاصل بعد الاتفاق فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا وبمطلقه عند انتفاء القيد فيقولون لا يوجب في الذمة بمطلقه بل يقولون لا اتحادا وانما
اللزوم بين انتفاء القيد والمطلوب من هذا الوجه والواحد للزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي في تحقق مطالبة الواحدة بمطالبة الثانية فمثال حسن
القال فان ما ذكره مغلطه تشكك من الخلط بين الوجود وثبوت في الذمة بالمطلوبه اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغاير ما ولا يصح فيها
مخمس فيه ذ القيد هنا طرف زمان فلا يصلح فصلا فاقبل نعم ليس بفصل لكنه متماثل في الاتحاد قال واتحاد مقوله متى بالمطوف في صحيح هذا الوجه
فان صح بناء على اتحاد العرض الذي المتحد مع المعروض فلا يلزم من فرد منها اى من مقوله شئ انتفاء اى انتفاء المطوف الذي هو معدن في
اتفاق فان الاتحاد والاتحاد بالعرض على وجه الانتفاء والاتحاد بالجنس لفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبالتفصيل كل من يرفع الامر فمثال على ما قرره لا يرد عليان
كلام القائل ينبغي على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروع في موضوعه بانتفاء الفصل لا يتبع حصة الجنس قطعا ذمة برفع وقد يقام مقصوده ان الواجب
صنف البنية هو بعيد فمواا احوال يصير عليه هذا القيد ويعبر عنه باوامر ان مستقران وبطلب يتعلق بكل منهما فلهذا التمسك هناك امر ان مطلوبا بل يلزم
من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب احدهما هذا لا يرد ما اورد والمهم لكن يرد عليه ما قدمنا اذ على الشقين النزاع باق المسألة الثاني يجوز
ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فنفى الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فاجاب بالقضاء واجاب اخر والمطلوب الاول فالواجب الثاني
امرا واحدا هو بعيد عنه بهذا القيد لكن اشتغال الذمة به بل يتحقق ويقع المقيد الاخر به بالذمة ولابل لم يمتنع اشتغال صلا والزم معصية فقط بغيره بل بفعل فقط
لما ان الحسنات يذبحن كسبيات فانهم يستقيم وتوحيش فكل حنفية هذا كما تكاف مضان اذا صام ولم يتكف حيث تفخذه بصوم بسبب فلو كان السبب
الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يلزمه النذر او كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف فتاوى هذا المصنف
ورده على القائل ما احتج بالنسب على يرد على السبب الجدي لانه لا بد من تماثل في الاتفاق وهما لا يمكن ان الصوم الرضا
المودى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل في افعالها جديرا قالوا بسبب هذا التفويت فترد عليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاءوا واجاب ان
هذا لا شكاف كان موجبا لاي الصوم لانه شرط بقوله عليه آله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا يصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه الفاضل واجاب بالسبب
موجب للايجاب بشرط لكن غير تأثير الذي هو وجوب الصوم للمنف وهو وجوبه قبل هذا النذر فكلما زال المنافع وبقي النذر موجبا لا اعتكاف مطلق على الذمة
شروط الذي هو الصوم وظاهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع الطاب ونما ذكرنا كفاية ثم هنا ايرادات لا بد من ذكرها وعلمنا على ما ظهر بهذا
العبد الاول اننا نسلم شرط الصوم المقصود في التذكير كيف واكدت يدل على شرط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان مطلقا
تذرا لا اعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشرط هذا غير مشروع بل محال فلا تنفذ التذير قبل التذير غير مشروع صحيح كما في صوم العيقات هناك الصوم مشروع
باصلة غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيام كلها بعبارة مفصلة الصوم
المطلق شرط في الاعتكاف او المقصود به الثاني ياتي من الصحح التذير فانه نذر مجبى او مستحيل على الاول ينبغي ان يلحق القضاء مع اى صوم
كان فان النذر يوجب الا على هذا النحو واجاب عنه انه لم ينع ايحاب الصوم المقصود لكونه مخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف وجب يلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا لان مطلق الصوم شرط والتذير بالمشروط نذر بالشروط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه معا الصوم
المقصود واجبا ثم ما انفك الى الشهر المبارك وجبا لا اعتكاف فيه وعاق النذر عن ايحاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة لو

في صحيحه

الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه لا واجب صواباً لانه لا يمكن فيه وفي غير بصير السجود على خلاف تقضية التذرع أيضاً لم يكن الصوم الاخر من صريحات الاعتكاف
 بعد وجود الصوم الشرعي في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنته بالصوم الشرعي فاذ احصاه ولم يعتكف نفساً الاعتكاف فليس واجباً مطلقاً عن تلك المقارنة
 وقد كان الوجوب الشرعي لا واجباً بالشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك التذرع وهو الصوم المقصود ولا يثبت من التذرع لان الواجب لا يقطع بدون
 الاداء او ذواله والى سبب الوجوب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف بالالتزامات فمما يتبع المقارنة ضرورة فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة
 ان هذا التذرع لا واجب الا اعتكافاً الى احياء الاعتكاف وسباب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر ان الثاني في الاداء لما منع فزعم القضاء ولا رتقاه هذا
 ما عني فاحفظ الثالث انه يلزم ان لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا اشار الى جوابه بقوله لا ياتي ولا يوجب الصوم المقصود ولا يقتضيه شهر رمضان آخر
 ولا واجب اخر لما بينا في قضاء رمضان الاول انه يلزم الذي هو القضاء كالسكن الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الحلف هذا فاعاد السائل وقال
 لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه تزداد المانع فكيف يصح في القضاء والزم كفويت الواجب ان جعل مطلق وجوب الصوم ما قلنا من وجوب الصوم
 المقصود فمع انهم يدل على ما فيه المطلق دليل يلزم ان يصح في الصوم الكفارة او المنذر والآخر والجواب بان التذرع مباح الا لا نقول شرط الصوم المقصود وانما نقول
 شرط الصوم والتذرع بالشرط يتضمن التذرع بالشرط المقارن لانه التذرع بالاعتكاف كان موجباً لهما الا انه لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجباً بنفسه
 غير ممكن فوجب التذرع اعتكافاً فوجب لكن مقارنته بالصوم الشرعي المبكر والا كان ايجاب الشرع من غير شرط فاذ اقامت الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته
 اعتكافاً مقارن بهذه احياء ايجاب التذرع كما كان في التحليل الى احياء صوم اخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانتبه الاعتكاف في ذمته مطلقاً عن
 مقارنته صوماً وجب التذرع صوماً اخر فزاله الاداء والحج والذبح من وجوب الشرط بدون الشرط هذا عني ولقد طول المتأخرون في هذا المعام
 في سقارهم ولم يأتوا بشي يرتفع به قلوب وانبه عليه عيسى سليمان يدي به لطلب البين مسئلة مقدمة الواجب المطلق اى الواجب الذي وجوبه غير متوقف
 على المقدمة وجب مطلقاً اى سباباً كان وشرطاً شراً كالوضوء او حلقاً كترك الفدا او عادة كغسل جزء من الرأس لتسليم الوجه قبل الوجوب في السبب فقط و
 غيره من المقدمات وقيل في الشرط الشرعي فقط وهو بخلافه اى واجب قبل الوجوب بشي من المقدمات مطلقاً ان التكليف اى بالواجب بدون التكليف
 بمقدمة يودي الى التكليف بالمال فاشي بدون سبب وله شرط حال الحال ليس الا التكليف بالواجب باخوات من غير الشرط مثلاً لا بالواجب مطلقاً
 فان الصلوة بدون الوضوء محال الصلوة المطلقة لا نقول التكليف بالواجب ما قلنا بالمقدمة فهو المسمى او مطلق بحيث يصلح المقارنة وى مباح
 التكليف تكليف بما تينا والى الحال فالحال مطلق ولو تجوز اذ هذا ظاهر جداً فلا تغفل الا ترى تحصيل سباب الواجب وجب تحصيل سباب الحرام مباح اى
 قد اجمع على وجوب سباب الواجب وجوباً سباباً للحرام لئلا يلزم التكليف بالمال لان هذه المقدمة تثبت بالاجماع ليدرك عليه انه قد ثبت دليل ان منفصل عن
 دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذى مقدمته فمال وقيل انما نسلم لزوم التكليف بالمال انما يلزم لو كان التكليف بالواجب من
 غير وجوب المقدمة اصلاً في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها غيره اى غير موجب الواجب كالامان لانه وجب بنفسه سواء وجب لعبادات ام لافيه
 ان الكلام كان بالنظر اليه بمعنى انه لو لم يكن مقدمة واجبة بالنظر الى الواجب كان التكليف بالواجب متناً ولا رمال عام المقارنة فيصاح التكليف
 بالواجب تكليفاً بالمحال فالتكليف كيف يجب المقدمة وى غير ما مودة او لا يلزم الامر صريحات لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقارنة انه اى الامر بالواجب
 يتتبعه اى الامر بالمقدمة ففى وجبة وجوب الواجب وما مودة بامره وهو معنى قوام ايجاب الشرط ولا ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الاممية والحدة او اترك
 الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب الاصل لذات المعاصي بالنظر الى السباب والشرط على معنى الواجب لاصل نسوة اليها بالعرض والظاهر ان
 المنكرين لا يتكفرون هذا بل نأكل الوجوب صريحاً فالشرع لفظ وان اتركوا هذا المعنى فقد طر فساداً فاعلمون بعدم الوجوب فقط قالوا لو وجب التزويج

لأنه علم الأصل

سبب مقدمته الواجب

عليه الواجب من المقدرة لزم العقل الموجب فان الايجاب بدون العقل غير معقول في الثاني بطلان التامام لشيء ونفعل عن المقدمات قلنا لا لزوم ممنوع و
 انها ليزم العقل لو كان الامر صريحا بالذات ليس المقدمه مأمورة لا بما موريه الاول بالعرض ومن هنا لم يلزم عقل الخطاب بنفسها ولا وجوب الشيء وانما يلزم فعلها
 اذا كان الوجوب صريحا باللازم وهذا ايضا لا يحجب الشيء في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وسر العورة بالاتفاق ومن هنا ظهر كذا انفعال
 ما استدلو به من لزوم المعصية ترك المقدمه ويزوم وجوب الشيء في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة وجوب غسل
 الوجه ودون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع لصحة منالك بحسب المعادة وقالوا الوجه لزم قولك لشيء من اتقاء المباح وسيجى فرع ادراك
 المنكوة بالاجنية اذا دخل امرتان في بيت وقدر وجع احدهما الوكيل لا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوة لان الكف عن
 عن احرام وهو وسط الاجنية واجب وبالكف عنها جميعا للاشتباه ومن هنا اشهر ان احرام الاجتماع الا وقد غلب الاحرام ولو قال مخاطبا
 لزوجته احراما طالق حرمتا لان الاجتماع من المطلقة يقينا وفيه اى في الاجتناب منها كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على
 اعيان منهن في المبعوض وانما يقع في المهرين بالبيان فله قبل البيان ان يطاذا ايها شاء بدلا لغيره على ما يكون باليقين لطلاق في الآخر
 فليس هناك الكف من احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدرا الواجب نعم لو طلق مسعينا طلاقا بائنا ثم شئ المطلقه شيئا ان كان هذا
 من صور اشتباه المنكوة بالاجنية قولنا اذا ثبت وجوب المقدمه فالغاية داخله في الغاية وانما كانت مقدمه ليعلم وجود المعنى فعمل وجوده ليعلم توقفه على
 دخوله وعموم التوقف في الغايات كلها محل بل انما الصح في بعض المستلزمات للمعنى فرع اخر قالوا خروج المحل بفساده فزعل لان من ضرورات
 الدخول في طهارة اخرى فخرجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض كذا يخرج عن الاولى ولا يفقه هذا العبد فان كونه من اللازم لا واجب ان
 يكون الخروج ليعمل على فرضا كيف يجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
 ذلك فقد تمت صلواتك ان شئت ثم رواه الامام محمد بن علي انه لو سلم فخرج اذن من تيممات الصلوة الاخرى لاس من فرائض هذه ولم ينس الامام ابو حنيفة
 على فرضية انها مستحبة ما من بعض الفروع كضاد الف فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخرة بعد الشهد قبل السلام واجتمعت فيها اذا خرج وقت الظهر في
 تلك الحال او تعلم الا في سورة فيسار غيرا وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام ابو اسحق الكرخي ان القول بفرضية اخراج بصلاة عند ادب فان
 الفرض ما يكون قربة وهذا يخرج ليس قربة بل قد يكون فمقتضى كيف يكون فرضا قالوا لا لانه ليس بفرض العبد علم بالصواب مسكنة وجوب الشيء
 حرمة صدره الموت قيل انما رابته في نفسه كبره منه قبل الامر بالشيء لنفسه لشيء عن صدره منهم من علم في امر الوجوب والذب فعملها منها عن العبد
 تحريما ومنه ما قاله الذب الى الشئ نفس كبره منه الفرض منهم من خصص حكمه بالوجوب فليس هذا المندوب كروا وقيل ليس الامر نهيا عن الفعل ولا امتناعا
 وظلاله عليه المقدمه لعلنا في شافعية ثم عن النماذج في نفسه كذا قالوا انه متضمن للامر بالصلاة وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل اذا كان تحريما
 فقط قيل في نفسه كونه الضد صبيحة سنة الا ان الامر بالشيء ونهى جميع الضد اولان كل واحد منهما قوت للوجوب لما موريه بكمالات الشئ فان امر باحد الضد او بغير
 وقيل ليس الشئ امر الضد ولا امتناعا في الامر وقيل في الشئ لا يمنع الامر بفعله ولا نفسه بخلاف الامر بالامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل والافاق
 حاز الايمان بالضم من وجوب الفعل الرفع التضاد والارتفاع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب تحقيق وجوب الفعل لتحقيق وجوب الامتناع عن الضد فلهذا
 بتقية الوجوب وخطابه وهو لا بد من تضمن كمال الملزوم هو وجهه من اللازم ولا يلزم الى جعل مستقل كذا لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب هو
 موجب الفصل والمصداق والمعنى بالتمثيل قال الملازم مخرج من جعل الملزوم به لا يمكن كذا لازم مكان الانفكاك اى كما ان جعل الملزوم هو
 جعل اللازم كذا يجب الملزوم به بعينه ايجاب اللازم فلهذا يقال في الشيء بعينه ان الاشتغال بالضرر من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا يمكن

بجاء

بجاء

فانما هو في نفسه وجوب

بما هو في نفسه

تحتوي اجاب الاشتغال في الضرر او تحريم او فيه شيء لان كون الاشتغال في الضرر من لوازم الكف من فعل مما فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان عدمه يكون من عدم العلة لا لوجود المانع الذي هو الضرر فلما يلزم الاجاب فاجاب بان هذا
وهو بالذات يتعلق بالفعل في الضرر والاعتناء بالامانة والاعتناء بالامانة الواجب وبالاعتناء بالاعتناء من الضرر كما في اجاب المقدمه فاعلم هذا وانك الواجب مع
الاشتغال في الضرر المعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما يوجب الضرر بالعرض وعلى هذا فلا يلزم ان يتجالف في هذا الحكم وصلى الشيخ ابن القيم
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عندنا في التفتيش العينية معصيتين من عند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فاجاب عن هذا التفتيش بالذات واصالة الى الواجب
من الماضى او عند المنكر من ليس كذلك وعلى هذا فاجاب عن الدليل قاطعا انه لا يلزم من تعليل الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الخطاب لم يلزم كما لا يخفى وح
فالتراجع لا طائل تحته ومن هنا قيل ليقين الامر بالشيء كراهته عنده فان خطاب التفتيش انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام في الاسلام او لا ثلاثة نراه في ضد المأمور به والنهي الاول انه لا حكم للمأمور والنهي في الضرر اصل الثاني وقدر شبه الى الشيخ الى بكن الحصار
قدس سر تحريره ضد المأمور به وجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا لثالث كراهته المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى منه وجهه وقال بذا صرح عزنا ثم
قال بعد ذلك في الفرق بين الاولين والآخرين الثالث بان الامر على ما قال به صاحب قدس سره الا اننا ابتدأنا بكل واحد من القسمين ادنى ما ثبت به لا
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي ختمناه قبله على هذا هو ان هذا المكان امر ضروري يسمينا مقتضا ومقتضى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شيئا بما ذكرنا من مقتضيات احكام شرع ثم قال بعد عدة سطور وقاعدة هذا المصلح ان التحريم لما لم يكن مقصودا لما لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوت كان كرويا كالامر بالقيام ليس ينهي عن القصور قصدا حتى اذا قصد ثم قام لا يفسد صلوة ولكنه كرهه قلنا ان المحرم
لما نهي عن ليس الخطا كان من السنة ليدار الراد الى اخر ما ذكرنا من التعريفات لما هو واجب الشريعة وقد تحريم العلماء الاعلام في حل هذا حيث
فعل بعضهم على ما اشار اليه من حاصلة ان بانض خطاب الضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل ينزل منه وهو الكراهية ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ لانه يكره على هذا لا يستقيم قوله فاما اذا لم يفوت كان كرويا الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فاما ما ذكره
ههنا المتعارف من المعنى لا يثبت بخطاب غير صريح كما اردوا سابقا ثم اردوا المعصية بقوله لكن يلزم على هذا اطلاق المكون على الشيخ اى المحرم وهو بعد جلي
وحله اخرون على ان مقصود من اثبات الكراهية في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه بالاشتغال بكل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني المستتر
الذي سميناه مقتضا ساه اطلاق واذا ثبت خطاب الضمني ففائدة ان الضرر من غير مقصود وبالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر بالذات
فان لم يفوت لم يكن حراما بل كرهيا وعلى هذا التقدير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافة متساويا ثم ان ما دعه رضى الله عنه لقوله فاما لم يفوت كان كرويا
غير مفهوم ههنا العبد الى ان فانه اذا لم يفوت لم يترفع له الامر فان ثبت الكراهية فبذلك اخراجه عن الحكم الضمنية واما القصور فانه لا يفسد لان القيام ليس ضا
وايمية في الصلوة وانما الكراهية فلان تحلل الغير الافعال الصلواتية فيها كرهه اذا كان من جنسها لانه كرهه في نفسه واما ليس المحرم الا اذا فانه لما انتهى عن ليس
الخطا وقد كان المستر ضا وايمية تعين ليس لادار الراد لانه قد ليس الخطا في مفوت بكذا الكلام في باقي الفروع لا يطول الكلام بذكره فقلت قال
يشتبه على من قد عينا لكل من الاضداد منى عنه والنهي من انما يستلزم الامر بالضرر الا ان تحريمه قد الضرر الاخر منى عنه عينا ومأمور به تحريمه فاجتمع القول
والحرمة في شيء واحد بهذا قلت الامكان بالنظر الى شيء كما انه لا ينافي في الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شيء اخر كما هو المأمور به والوجوب بالنظر
الى شيء لا ينافي في الحرمة بالنظر الى شيء اخر فلا استحالة في الاجتماع والقول ان حرمة هذا الواجب لانه مفوت له وليس الاجتناب عنه مطلوب بالامانة بل
لا هو الواجب ضد المنهي انما يكون وجبا بتخصيل الاجتناب عنه فضرر هذا الضرر انما يكون منظر بتخصيل الاجتناب عن هذا الضرر وانما هو لتخصيل

منه

الواجب فان كان ضد الضد هو الواجب فيكون واجبا مطلقا لا يقتضيه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه
 اذ الواجب لم يكن بعيدا بل هو كالمختص على المثال يقال يلزم على الاول هو التخصيص بحسب اشياء حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد
 لواجب اخر كحرمة الصلوة مع حيث انها لا يجوز ان لا تكون الصلوة لا يجاب الا بالحرمة والى هذا الوجه من حيث ان حرمة الواجب على الثاني وهو تضمن
 الشئ بوجوب الضد وجوب المحرمات ولو تمخيل فان المحرمات ما هو ضد المحرم آخر كوجوب الصلاة لانه ترك الواطئة او الا بالاجابان لا يجتمعان وبالعكس افعى بوجوب الواطئة
 لانه ترك الصلاة فانقول في الاول اى لاجل الجواب عن الاول الامر لا يقتضيه الاستيعاب فلا يكون منبها عن الضد وانما بل في هذا الاحيان لا تتأخر في الامتثال
 فانما الصلوة نحو كون الحج بها تركها كالمختص فيكون فعل الضد الواجب في وقت اخر ومن هنا قيل ان شرط حرمة الضد لواجب يكون لواجب مضيقا فان لموسع لواجب
 حرمة الضد فيجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقيد فكما ان السجدة لموسع في جزء من اجزاء الوقت كالحكم الاستئصال للضد او اضداد فيه فان حرمة على وجه
 لكن يلزم على هذا ان يكون الحج وقته المعركة فان حرمة في جزء من اجزاء الوقت وقايم على ان المعركة وقته كذا يلزم في الصلوة ان يكون كالمختص في وقت الصلاة لان مقتضى
 ذلك ان المعركة وقته نظرا اليه من حيث هو هو ان يكون اداء الحج في كل وقت صحيحا ولا يبقى الموانعة به وانما جاء الحرمة في بعض الاحيان نظر الى ترك واجب
 ونقول في الثاني ان حرمة لدريل على موجب الخروج اعمل عن قول التخيير تبعا فان الحكم ليس شائنا ان يامر بشئ لنا من عن المحرم وهو حرام مثله فلا
 يكون المكث عن الزنا مطلقا ولو بالواطئة مطلوب بل المكث الخاص فلا يلزم وجوب الواطئة فتأمل فيه ويكون الجواب بعدم التناسل بين الوجوبين في غير
 وحرمة الذاتية فتدبر ولا صاحب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فاجب اليها ونحن نذكرها فاعلم القائلون بالعينية قالوا
 القاضية منهم او الاول لم يكن الامر بشئ هو النفي عن الضد فما اما مثله ان او ضدان او خلا فان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة
 او لا استحالة في الامر بشئ والنفي عن ضده وبالعكس على الثالث فيمكن اجتماع الامر بشئ مع ضد النفي عن الضد وضد امر به فيلزم اجتماع الامر بشئ
 مع الامر بضده بغير قلنا خلا فان ولا تسلم لزوم امكان الامر مع ضد النفي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنفي عن الضد عين فلا يصح الانفكاك
 نعم يلزم لتخصيص كما علمت ولعله لهذا رجع القاضى عنها الى التخصيص وثانيا ان اسكون ترك الحركة بالامر فاسكون طلب ترك الحركة وهو النفي عن الحركة
 قلنا الاضداد للشيء هي سلوب المامورات مسلمة غير كمالها فارجع عن النزاع فانه في الاضداد والثابتة التجزئة وتكون كل ضدا ما هو تركا له ممنوع كيف ليس
 الاكل ففس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامورة فالامر بملزوم النفي عن الضد ووطن المخصص للمعية او التخصيص بالامر ان النفي لا يقتضي
 الا نفي الفعل وليس وجود الضد عينه ولا يلزم لوجوبنا متفاديا بفعل متفاديا مقتضى الوجود والمانع وقد مر انه وارد والملازم وجوب المحرمات وقدر الجواب عنه
 واما لزوم اتفاق المباح ويحجب الشاهد تعالى الى حاله ووطن المخصص بالامر الواجب احد الامر من الاخيرين فانما من وقت الاوقته مندوب فيلزم ان يكون
 كل مباح مكروما ويحجب الشاهد تعالى ما يكتشف به حال المنكرين للعينية والتخصيص قالوا لو كان الامر بشئ هو بعيد النفي عن الضد او ملزوما الى الجواب
 لزم من الامر بشئ والنفي عن شئ تعقل الاضداد والتالى بط بالضرورة اما اللازم فلما لم تعقل امر والنفي عن غير تعقل متعلقاتها قلنا لا يلزم تعقل تعقل
 التكليف به بامر او نهي صريحا او لازما بامتناع التكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذا فان النفي عن الضد لازم للامر بملزوما غير بين وان ادعى انه بين
 الامر وجهيب في المشهور بان المنفى تعقل ضد ضد ما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الا حال عدم المامورة والامر بطلب المصلح عليه
 لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق واما اصل ان تعقل الاضداد والتجزيئة على التخصيص غير ضروري ووجهه مسلم واما تعلقاتها بالوجه العام كما اضد
 فلا يلزم ضرورة ويحقق بينها فلا يرد ان اذا سلم ان تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في ان الاضداد والتجزيئة تنهى عنها ام لا كما في التجزئة
 ووجهه وايضا انه سلم ولا اشتغال تعقل الاضداد والتجزيئة وانما ثبت تعقل ضد ما كما في التعريف اليه وعرض على هذا الجواب او لا بانه لا يلزم اتفاق المامورة

حال لا محل غاية ما يلزم انتفاء المأمورية في الاستقبال فلا يلزم تعقل الصدق وهذا غير واثق فان الحبيب ان يقول لا بد من تعقل
انتفاء المأمورية في الاستقبال والاشتغال بعقد وهذا القدر يتم المطلوب فالأغري في الاعتراض عليه بان الأمر لا يقتضي تعقل
الانتفاء ولو سلم في الاستقبال لا ترى ان اطعم مأمور من الصدق تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال لا محل فان المؤمن
مأمور بالامانة في الاستقبال بل لا بد من تعقل نه غير حاصل من غير صنع المأمور ويمكن انتفاء مشتتة وهو لا يستلزم تعقل الصدق
وحيث بان غاية ما يلزم تعقل الصدق لم يكن مستل تبا تعقل الصدق شيئا او مطلوب بان مقصوده لو كان الامر نفس الشيء من الصدق ولمزومه وبالعكس لم يلزم
الاضداد في الامر منسبة وفي اللفظ امور ثلاثة الامر وانني شئ لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا وقد وقع بهتان نوع من اللطائف
ويعتبر جنبا وعليه التكاليف مسئلة نسخ الوجوب على التواء الاول نسخ بمعنى ال على الاياتة والجواز كنسخ صوم عاشور الثاني نسخ بالنهي عنه كنسخ التوجه
نيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخ من غير اية جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنسخ النسخ ثابت البتة وفي الثاني الجواز اصلا بالاجماع
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يفتي وحين الشافعية يفتي واخذاره المص وقال اذا نسخ الوجوب بالنسخ الثالث بقى الجواز بالنسخ فلان
لا فرق الى الامام حجة الاسلام فانه واقفا في انه لا يفتي بالنسخ المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع اخرج في التكرار الثاني
لا ينافيه فانه ليس بصيغة التي بالفرق فيبقى على اكان من الجواز والنهي اخرج في التكرار اعلم ان الجواز الذي كان فيهم هو الجواز المقارن للتحريم في
التكرار لا الجواز الاعم منه ومن الاباقة فان الامر ليس الا بطلب الفعل مما لا غير فبعد طريان النسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للتحريم في التكرار البتة
ومطالع الجواز الشامل لا دليل عليه اذا كان دليلا للمنع في المد فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاؤه لا دليل عليه فانهم فاته
وتبين ان الجواز جنس الوجوب والجنس يتقوم بفصل غير تنفع بارتقاءه قلنا يتقوم بفصل اخر بين يرتفع فصل الوجوب وهو عدم اخرج على التكرار
كالحجم الثاني يرتفع نموده الذي هو الفصل ويقتضي ما دام فصله قد برز فيه نظرا بهر فانه اذا ارتفع التقوم بفصل فلا بد من علة اخرى ملزمة بفصل
الاخر والنسخ المنسوخ اذ لم يكن والاعلى هذا التقوم فلا بد من دليل اخر اليه ان كان ثبت به والا لا لما اذا ارتفع مجموعهم لا بد من علة اجمالية كما لا يخفى على
المستفهم بما يقال ان المركب الحار جلي لذي فيه اجزاء غير محركة محركة للجنس لفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والاكسب لذي يمتاز
جنسه من فصله في اخرج بل امر واحد هو بعينه للجنس لفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس الوجوب ان كان مركبا من المركبات الزمنية
اذا لا يعقل اجزاء غير محركة فالقياس مع الفارق فاقال فيه ولما ادعى ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه يطبق ما بنا اياه وكان موضع شبهة
اراد ان يفصل ما في الجواز ليرفع الاشتباه وقال علم ان السجائر كما يطلق على المباح المبائن للواجب والمندوب كك يطبق على ما لا يمتنع شرعا هذه
العبارة يحتمل محلين الاول ما حكم الشارع بعدم تناهيه وخرج فيه هذا مثل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعى اشتباها بقاؤه بعد التناهي
الوجوب الثاني ان اشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي يقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والاعلى
على ما بين متفق عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامر ان شرعا او عقلا اى قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم اخرج في الفصل ويطلق على المشاك في ك عقلا او شرعا كسواء مسئلة يجوز في الواجب
اجتماع الوجوب والحركة بان يكون نوع منه واجبا ونوع اخر كالمسألة والاشتمال فانه فومان لطلوع اسجد الواحد كل شي مع وجوب الاول وحرمة الثاني
ومنع بعض المعونة هذا الاجتماع مكا برة لا يفتت اليه ومصر فم السجود قصد تعظيمه بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الوجوب تعظيم الصدق تعالى والمهم تعظيم
الشمس لا يسجد في هذا المقام فان التعظيم واحد ضمني واحد نوعي هو تعظيم الله تعالى واجبه الاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنعوع

الاجزاء
الاجزاء

لازم عليه فتدبر ثم ان هنا حتى لو جوب الخثرة لم يلزم ما يلزم احد عما الاخر في غيرهما من وجوب الوجوب المنهوية وذهب الخثرة الماعرض عن منية
المنهوية في فلا يمنع التخصيص في اجواب اصلا ولذا لا يلزم لم يلزم اقبل الوجوب في حرمة ما ثبت صلوة كروية لان الاحكام كما استضاوة والكل في الشر
بلا الصلوة واحد اذا كانت كروية لزم وجوب الكراية والوجوب فيها فان المكروه انما هو العمل ان كانت الكراية لاجل الصلوة وهو الواجب ان كان
باعتبار الذات فان جوب نظر الى الاختلاف في حرمة الوجوب لذلك ان لم يكن ذلك كان الصلوة المكروه باطلا في غير خلاف الاجتماع فلا فرق
بين التحريم والتشريع فتدبر ذلك على هذا التقرير ما في الخطر ان هنا كذا واحد هو نصب صلوة وفي الصلوة المكروهية من قبل الوصف
ولو فرض الكراية من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهية ووجه الاندفاع على عيني من التقرير والاصح ولو فرق بان نهي التشريع يتعلق
في الاصل بالوصف والمنهوية التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه صحيح ان انتهى من اشراعات تفرد في شدة ورجح الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما اذا اول القرينة على ان لا يلزم الوصف كما في الصلوة في المكان المنصوب فلا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتفادان كما ان
المكراهية والوجوب ككلاهما فاقدم استدلال على انهما لم يلزم الاجتماع لما سبقه التكليف بما فيه به حرمة كالصلوة في الارض المنصوب فان غير الجواب
لا يستطرد بل هذا لا يمكن ان يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يستطرد بها التكليف واللازم باطل كيف وقال تعالى في وقت سقط التكليف اجماعا
وروي عن تحقيق الاجماع ويستند بخروج الامام احمد فثبت بان لا يمتنع اجماع من يمتنع عليه ولذا في الموضع وقال في لو كان الغرض اهدافا شائنا بل
من ان يمتنع عليه لاجماع وثمة انه بطلان في لانه لا يمتنع اجماع في غير الصلوة حجة وقيل لا يمتنع اجماع في غير الصلوة اذ ان رتبة زينة الله عنهم حجة
وهذه مناقشات في السند ولا بد من صحة صحة المنقول العامة تبليغ وسيجي ان لاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في كل شيء لما كان اذ
ان في التفريع من انصب حجة هي تفريع في العمل الاول واجب الثاني مرام فاشارة الى رده وقال ثم ادعى جمعي التفريع في نصب الجرح منها
اي الدار المنصوبة في تعلقات اي الوجوب والحرمة من غير ان يمتنع اليها في غير صحيح في نفس الحرف ولا يلزم من تكليف بالمال فان الامثال في ذلك
والنهي المذكورين لا يلزم الا لا يخرج ولم يشغل المكان والخروج والحرمة من غير ان يمتنع اليها في غير صحيح في نفس الحرف ولا يلزم من تكليف بالمال فان الامثال في ذلك
والنهي عنه قال في حق الاسرار لا يمتنع ان تقول في نفس تعلق الاقدام لا وجوب فيه حرمة لكنه يشغل على وضعه في مكان الغير والتفريع
وبما هو محرم من وجه تفريع اجماعها في الخروج فلا يصلح ان يشغل في هذا كاشغول هو غصب في شغل باذن المالك والارادة لا تترتب في بقرته فلا بد من
تدبره في استصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يخرج من حرمة ان يمتنع في الشئ لا وجوب اليه امام المحرمين ليس بمعصية قال صاحب البدع والمنكر
بمعصية لا وجه في استصحاب المعصية فرفع بان واما شغل معصية بوجوبه للحرمة على ان معصية واحدة ان التوبة ما يمتنع له لوجوب فلا وجه
لاخر والخروج في التفريع توبة والتفريع في التوبة من عبادة مسلمة يجوز تحريمها اشياء من الاشياء المعلومة كايها فذلك اي في الامم المنهوية
منع الخلو لان الايمان باحد الايمان لا يمتنع اليها في تحريم احد المقصود منع اجمع لان المقصود الاجتناب عن واحد والى
اما الاجتناب عن الكل واحد فقط فاستنع اجمع وفيها ما تقدم من الواجب المحرم والاختلاف واعلم ان لا كان لتوهم ان توهم انه قد تفرق ان تحريم
الواحد المبرم تحريم لكل فرد وسيمر في كلمة او فليست كايها منع اجمع انما داخل ان تعلق الترك باحد اشياء على ان يمتنع الترك بغيره
في اشياء التحريم كايها في اشياء واحد اصل لان عدم طبيعتها انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه قد يكون عدم طبيعتها من فرد واحد فانه قد تفرق
في اشياء التحريم كايها في اشياء واحد اصل لان عدم طبيعتها انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه قد يكون عدم طبيعتها من فرد واحد فانه قد تفرق
في اشياء التحريم كايها في اشياء واحد اصل لان عدم طبيعتها انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه قد يكون عدم طبيعتها من فرد واحد فانه قد تفرق
في اشياء التحريم كايها في اشياء واحد اصل لان عدم طبيعتها انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه قد يكون عدم طبيعتها من فرد واحد فانه قد تفرق

في غير الصلوة

في تقييد الذات بالنفي فيفيد ما عدم هذا المفعول وادعاء عدم ذلك المفعول وتعلق بمقتضى ما ادعى بالعرض على ان كل ما ادعى به انقصه بطبيعة الحكماء فيفيد ان
 النفي من الترك عدم سلب وهو لا يراهنا والثالث ان تعلق الترك بالمجوع من الاشياء يشيخ عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان اعطف فيه بالواو نحو
 لا تاكل السمك اللبن اى مجوعهما وهذا النفي ليس بالحقبة من انحاء تعلق الترك باحد شياء والى ان قيل ان الترك نفسه ما بالذات لا ترك هذا وترك ذلك
 لا بالترك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والافتراس من عطف الجملة على الجملة ليعاد في الحقوق
 معنى الترك ويكون التردد بين الترك ولا ينفى عليهما الى نحو الثالث الا فيرة واحدة في الفات في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع كذا ينبغي
 ان يحق هذا المقام مسلكا للندوب بل هو ما يورث عند الحقيقة يكون ما يورثه لا مجازا قيل في شرح المختصر عن تحقيق نمرانه ما يورثه حقيقة وهو قول القائل
 الباطل ان وجوب الشافعية لانا الامر حقيقة في القول لمخصوص النقول ذلك القول حقيقة في الاستجاب فالامر حقيقة فيه قالوا انفس الاسرار الالهية قدس سره ان
 كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقة سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا لا ترى انها حقيقة في
 القول لمخصوص ان كان فيها الفاظ مجازية وانما ان يقع الواو في قوله وذلك القول للحال من القول لمخصوص الحاصل ان الامر حقيقة في القول لمخصوص
 حال كون الواو في قوله ليس ما يورثه عدم الحكم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخرى انه ليس مستقلا واليه لو كان المندوب ما يورثه كان
 حركه بعبارة لا غير مخالفة الامر والنهي بالضرورة بالاطراف لا يجمع على ما لا يندوب اليه اليه لو كان المندوب ما يورثه المباح قوله صلى الله عليه واله اوصواكم
 بولم اشق على الله لانه لم يشرع بالسواك عند كل وفور واداء النساءى ولانه يفهم منه انه امرتهم ونهواهم اليه والقول بالتوجه خلاف الاصل لا يصار اليه مثال هذه
 العبارات سابقة شافعية قالوا ادلالة اى المندوب طاعة جماعة والطاعة عمل المأمورية قلنا لانفسنا فعل المأمورية يقبل هو فعل والمندوب اليه اليه وقالوا
 ثانيا ارباب الله سمو الامر الى امر يجاب وامر ندب في مورد التمسك مشترك فالامر مشترك بين امر النديب وامر الله يجاب قلنا هم قسموا اليه الى امر تهديد وامر امانة
 الى غير ذلك فيمكن ان يكون المندوب عليه والمباح ما يورثه به ولم يوجب اليه ذهاب هذا انقص ثم اشار الى كل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه اخذوا
 بالمعنى المجازى في تقدير وايضا ما قدموا مدلول الامر انما قسمه حقيقة الامر اليها فلا يلزم ان يكون امر النديب حقيقة فالتفت فيلزم انه حقيقة امر قلت لا بأس
 به فانه حقيقة امر في مطلقا حكمه انى احاطية مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في سعة خلافا للاستاذ انى اتفق ولما كان
 كلامه نظيره فاسد ولا يفيق بشأن هذا التعمير ان يتقوه به او لا كلامه واشارة اليه لمص وقال له لعله اراد وجوب عتقا والندبة اى منته
 المندوب لا شك انه تكليف وانما جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباة وجب لكن ذلك حكم اخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباة تكليفا فالتداع لفظ
 ولو جعل نفس خطاب الشان بالابة كان او بالندب وبالجموع او بالكرامة لا مطلق الخطاب الذى لم يخصص فانه بعيد جدا تكليفا لم يوجب الشان فيكون
 اية الى اللفظ فقط فافهم مسئلة المذكورة كالمندوب لانهى ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذى مر في عدم كون المندوب ما يورثه تكليفا والاختلاف
 بينا هو الاختلاف هناك فتدكر مسئلة الاباة حكم شرعى لانه خطاب شرعى تخيير او خطاب هو الحكم شبهة والاباة الاصلية تفرع منه اى من
 الخطاب بالتخيير لانه كل عدم فيه المدرك الشرعى المخرج في فعله وتركه فذلك اى عدم المدرك الشرعى بترك شرعى بحكم الشرع بالتخيير والاباة الاصلية
 لا يمكن الا فى موضع عدم المدرك الشرعى للمخرج في الفعل والترك بل يحكم بعدم ما فى ذلك شرعى الحكم بالتخيير فالاباة الاصلية فيها حكم بالتخيير فى الامور الشرعية
 للمتميزة فانهم يقولون بالاباة وغيره من الامام قبل الشروع وقد تفرع من هنا اية احتياج هناك فتدكر مسئلة المباح ليس
 للمباح لانها لو كان متباينان من الحكم فان المباح المتساوى فعله وتركه شرعا او اوجبا لما دون الفعل المنوع عن الترك وظن ان فعله لا
 المباح هو لما دون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه لما دون في الفعل مع المخرج في الترك قلنا لانفسنا ان ذلك اى لما دون في الفعل

في الحقيقة في لفظ

في النفي

في الحكم الشان

في حقيقة المندوب

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي في أصل جزئية حقيقة فعل الانزع لفظي فمن جعله حراما لوجوب اخذه بمعنى جائز اقل ومن جعله
 مباحا لانه اخذه بمعنى جائز لعل والتركة مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكمي من المتكثرة وانما بان كل مباح تركه حرام اي يلزم
 ترك حرام وكل ترك حرام ومنه واجب ولو تخير النحل مباح وجب ولو تخير الفيل الصغيرى ممنوعة اما اولها يجوز انعدام الحرام بانعدام المقتضى
 وهو الارادة القديمة والحديثة مثلا بناء على ان عدم العلم بعدم الوجود لا يكون عديم مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
 كيف لا وان عدم المقتضى كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم
 الارادة او فعل المباح فكل واحد لو تخير ثم قال فيه ما فيه وجعل المقتضى للعدم بالذات هو عدم الارادة كما المانع فعله بالعرض لا ينسب لعدم الارادة
 المقتضى وبان عدم المقتضى محض لا يصلح للوجوب وله اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال الشافعي وغيره الحق انه لا يخص عنه بعد تسليم ان مقتضى الواجب
 وجب فان فعل المباح مقتضى ترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان مقتضى السحب الا اذا تمت مقتضى فعل المباح ليس مقتضى الترك الا عند
 وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه يتبع بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع فيح لا يلزم وجوب المباح الاحمال
 القصد الى الحرام ونحن يلتزمه على هذا فيستغنى ان تقييد مسئلة وجوب احداث الحرام بما اذا كان مقبولا في وقت التوبة لا مطلقا فلا يلزم وانما دخل
 ما لا يعتد به من وجوب احداث الحرام وان الحرام وان قول الكمي لا يلزم لما لا يعتد به فلا يشترط من غير التوبة واما ما نيا فلان فعل المباح انما يكون كماله
 اسه للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه بما يفعل فعاله لا يخطئ بالكلية ترك الحرام نعم لو اراد الحرام او تخليه ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون
 واجبا في هذا الحال كما في التخيير الصحيح هو من وعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لا شائعه فيه فان قلت فعل المباح كلفه الحرام البتة سواء قصد به ترك
 الحرام او لم يقصد به لا وجه لمنع الصغيرى ولو منع الكبيرى باننا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد به تقويت الحرام كان له وجه فالت كونه مقوما
 اول مسئلة بل انما يكون مقوما اذا نسب اليه عدم ولا ينسب اليه اذا قصده مع وجود الارادة واما عند عدمه فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا
 الى المباح فتأمل فيه فانه لا يبقى كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما بعد تسليم كونه مقوما فلا وجه بشرط قصد التقويت فانه وجوب يتبع
 لا يشترط فيه النية كما تقدم والزم عليه على الكمي بانه اي وجوب مباح مصداق للاجماع فان الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متضمنة
 التوبة فاجاب بانه اي الاجماع على ما يأتى بالنظر الى ذات الفعل فانها بما هي هي سابعة ما خرج من نفس فعله ولا في تركه وبما هي وجوبها بالنظر الى ما يستتر
 من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ولو قضي الكمي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام تركه حرام فتركه حرام
 وجب ولو تخير او اجب بان لم يلزم باعتبار الجهتين فمن جهة نفس ترك الحرام ومن جهة انه ترك حرام وجب ولما شائعه في تارة حرام جواب حسن فنذكر
 مسئلة المباح قد يصير واجبا كالفعل بالشروع فانه يصير واجبا فلما لا للشائعه كعمله اراد بالباح ما اذن في الفعل وهو علم من المندوب والالم اصح وعنى
 الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير ايضا لا بد من دعوى منزهة كما يدل عليه قوله قد يبيسر وسطه هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الا انما فانه يقول بوجوب
 الحج والعمرة بعد الشروع فاذا في عنوان مسئلة ما في كتب مشائخنا انما يجب بالشروع خلافا لما يجوز عقلا بان التخيير ابتداء اي
 في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا انما عقلا فظاهر والاشعار فالحج لئلا بعد الشروع فيه لا يبقى ان خياره الوقوع بالنهي عن ابطال العمل به
 تعالى لا يبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمودى من ابطالان فوجب القصد بالانفاذ لان ما وجب في لذته يتبعه من غير ما يمتثل من الفتور وادعو
 عليه اما اولها فلان معنى قوله غير من قابل للنهي عن ابطال العمل لا يوجب التمسك بالانفاذ بل ما هو المراد من المعجزة رضوان الله تعالى عليه
 واجاب عنه مطلق الامر بان هذا تخصيص للنهي عن ابطال لا يخص فان لا يبطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا وليس هو بغير

في وجوب

ان غاية القصد والاستحسان

المعسر في هذا الإبطال بل نقل ما يوجب دأما نيا فلان إبطال العمل في الأفساد وتغييره أو يجوز أن يثبت العمل على بعض الصلوة وأما ما يثبت أنه بصلوة
 ما يطل عليه العمل في الكفاية فان بعض الصلوة لا يخلو من الثواب بما يوجب في العلوم أظهر ثم هنا كلامان في مسائل الأولى أن العمل لو تم لعل
 وجوب الإتمام فتركه يكون أثما وقصص من رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم أفساد الصوم بغير العمل بالكل ولا يفتح ما في فتح القدرية عليه وآله والصحاب للصلوة
 والإسلام لعله قضاء فان الكلام في نفس الإفطار فأنه لا يوجب فأنقلت لعله يكون الإفطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما أنه رخصة
 في الإفطار في حق إفسار فقلت فلين الوجوب فان الواجب ما يثمر تركه ولا يخلص عند هذا العمل إلا بالبدل أو بابتداء المنسوخية أو القول بأن الوجوب في
 الصلوة على من استأهل في الإفطار الثاني أن بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه إبطال العمل فانه ما لم يكن العمل للصوم وليس يعمل فالا فطار لا يوجب
 إبطال العمل فتأمل فيه لنا أيضا ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحنيفة صائمتين فعرض لنا طعام
 فاشتبهاه فاكلنا منه فقالت حنيفة يا رسول الله انكنا صائمتين فعرض لنا طعام فاكلنا منه فقال قضايا وما أفر مكانه فزادنا لانه ففتح على وجوب القضاء
 منه وجوب الإتمام فان القضاء ولو لا ذلك لمعارف ما رواه أبو داود والترمذي عن أماني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جارت فاطمة فجلست عن يسار
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما في عن يمينه فجاءت الوليدة باناء وفيه شراب فتناولها في فثرت منه فقالت يا رسول الله لقد قطرت وكنت صائمة
 فقال لها الكنت تفصيلين شيئا قالت لا فقال لا يفر لكان تطوعا إلا أن تحمل على عدم المضرة الأخرى من لا ثم لما كان إعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركا من فضيلة وكان عدا
 بالمنفعة لما أعتدوا فأنما القياس على التذوق الوفاة وجب صيانة لأجابه عبادة اليك قول فلان يجب بالشرع والتسليم أولى واعتبر من بأنه جعل الشئ
 الأيسر سببا للوجوب الوجوب مختصا به والشرع فليس في معناه الا ترى أن الحرمة ثبت بالتحريم ولا يثبت بالكف حكمة وليس المنزح موحا لان فيه
 صيانة ما جعل اليه فولا حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لان الإيجاب يمتنع الا فلا بد من إيقاعه فتأمل فيه ولنا أيضا القياس على الحج بل الاستدلال
 بدلالة النص وجوب الإتمام في الحج والعمرة وهذا جودا استدلال به في هذا المقام فالتقوا لواته ان الموجب هنا أنه يجب الإتمام في فاسدا ولا يظهر ذلك
 بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الإتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فتقول كلاما فأنما نفهم المناط ان العبادة الناقصة يجب
 اكملها سواء كان حجا أو عمرة أو صوما أو صلوة وأما العبادة التي بعضها أيضا عبادة كالا فتدكان في ظاهر الرتبة فلا يجب الإتمام لانه غير ناقصة
 وكل الامر إلى الله عز وجل سئل الحكم منه رخصة وهي ما تغير من حصر إلى غير أي الحكم وليس التنازل بعد ذلك لمس ومنه عزية ولها تفسير ان الاول الحكم
 المتغير عنه لا يكون عزية الا حيث يكون رخصة وثانيهما لم يتغير من الحكم ليس بل حكم ابتدءا لكون الحكم عزية اور رخصة من احكام الوضع صرح
 به في البديع وما قيل بعض الرخص اجهة بعضها حرمة فكيف يكون الوضع فيها فقيده ان صدق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون
 الرخصة رخصة أو عزية وللتشكك ان ليس فيها الا الوضع فتأمل في أي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفادير الاول
 ما استلج أي حوله معاملة المباح في عدم الواعظة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حله وهو حرمة كإجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه فانه باق
 على حرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يغير سببا جاعلا لكسر الشارع اذ هو مفعول ففضل قيل العذر دوى بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة
 أولى في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه طاعة للرب عز وجل فان حكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ارجوا كما يتبادر
 عليه تنسبية حيث ومن هذا النوع الإكراه على انجائية العديم والاحرام والملافة الا في حرمة حتى لو قتل كان شهيدا ارجوا ان شاء الله تعالى ومنه كل
 مال غير في الرخصة قال لشافعية الرخصة بالشرع من الاحكام مع قيام الحرمة لولا انهم ويظهر منه انه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة
 وقد صرح به في المحصول حيث قال ان اجاز فعله ان يجمع مع قيام مقتضى الشارع الاول الرخصة والثاني العزيمة فلهذا يلزم منهم ان يكون اجراء كلمة

الاجابة

الاجابة

الكفر على اللسان عند الكراهه مباحا فالصياحه المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التملكه بالكف من المباح وقد قال الله تعالى ولا تقربوا ما بينكم
 الى التملكه ولعل في كلامهم تسامح الله بمرادات عباده والثاني لغيره في حكم سببه بغيره على السببيه وارادوا بغير السببيه وجوب الاداء لان الله واجب والمخرج
 عن السببيه ولم يبق بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر للموجب للخطئه كقوله المسافر والمريض فان سببيه شهر باتباعه في جماعته لو صام ما بينه وبين
 لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفرق بين من صام ولا بين من لم يصم في الحديث وانما الفرق في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او
 سفر فعدة من ايام اخر واما ما روى عن بعض اصحابه كابي بن عمر واختياره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات الملكيه انه لا يجزى الصوم لهما ان صاما انما
 ويؤثمه ظاهر الحايه ويشده ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا بد منه ان الحديث ورد فيما اذا صام الصوم لان خصوصه
 لاجرة به بل الصوم اللفظ والاجاب الاثبات معارض قوي يخص الاجل وهو الذي يقدم وماروى في الدار فطلق من ام المؤمنين ما يشته قال كل قد فعل النبي
 صلي صام ونظره وقصر في السفر لكن تركه اخره لما كانت الصلوة كعتين كعتين اضرب في السفر رواه الشيخان وماروى مالك والشافعي والشيخان ابو داود
 عن ابنه قال ساء قرأ مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا ونظر بعضنا فلم يعقب الصائم على المنظر ولا المنظر على الصائم وماروى مسلم
 والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال قال النبي صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمن انظر ومن الصائم فلم يجز المنظر على الصائم ولا الصائم على
 المنظر وكانوا يرون انه من وجدة قوة فصام فحسن ومن وجده ضعفا فافطر فحسن العزيمة اي لاحد لهما اولى فليدعي فيه هذا النوع لانه يستعمل الحكمة
 لتقيام سبب فاولي ان يخلصها ويرضى ربه قيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يشتر بها فلو بات بها او مرضى ثم لانه اوقع نفسه في التملكه باختياره
 ما لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا لانهم بما اقاموا علم بالرفقة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في طاعة الله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما
 ينظر الى اقلها بالثالث ما نسخ منها فحقيقا كما سئلنا من اهل العلم السابقه وحكم النسخ فخصه كقوله موضع النجاسة ادا الى في الزكوة الى غير ذلك
 من كون التوبة قسما وتحرير سبب عدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم طلع الغنائم الرابع ما سقط اليه الحكم مع العذر مع مشروعية
 في الجملة اي مع عدم ذلك العذر يسمى رخصة اطلاقا لكونه رخصة لغيره فان الصدق في التشانه عن دليل الحرمة والاشغال فكلم بالباقي بعد الاستدلال فلم
 يتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المذكور وفي هذا النوع لو لم يات به تضرع اليه ووجد بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى عن الامام في قوله
 غمرا انه لا بد للآثم من العلم بالابطال النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين من الرخصة مجاز وليس فيها تغير من العسر الى اليسر اصل في الرخصة
 والنوع الثالث اشتمل في المجازية اذ لم يبين الحكم الاصل مشروعا واصلا فلا شبهة لكون عزيمته بخلاف النوع الرابع فانه فيه ثمانية الرخصة لكونه مشروعا
 في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اني كما ان النوع الاول اشتمل في كونه رخصة حقيقة لان الحكم لا يسل باق من كل وجه فغيره تغيرا فغيرا فغيرا
 بخلاف الثاني وان كان الحكم الاول اقل قيا من جهة بقاء السبب لانه ليس بخطاب متعلقا به فغيره خفيف من الاول لانه قالوا وقد نقل مطلق الاثر
 الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السهالي ان الرخصة يطلق على منسبين احدهما ما يعبر عن عصر السيرة وهذا معنى واحد شكك يصدق
 بالاشكك على الاربعة فصدقه على ما استنتج مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر انما صدقه على ما يقتضيه مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم
 على ما يقتضيه مشروعية صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما يقتضيه مشروعية وعنه في جنة كعتين المسمى فالحكم بين مشروعية السهم لكنه مشروعية في
 الفعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاحضار والاعلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما استتبع من قيام المحرم سواء بقية حكمه ولا يكون هذا المعنى في
 الاخيرين مجازا انتهى منقول بالامتنى واعلم ان مشايخنا قسموا الرخصة الى فرض واجب وسنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودا بسمان الرخصة
 لا ينقسم الى هذه الاقسام بل قسموا الرخصة لانه الاصل يعلم الرخصة بالمعقاة وكان الرخصة تقريبا اخر فخصا به بغيره وليس عرضهم تقسيم الرخصة لمطلقا

في بيان على من قبلنا

مثل العزيمة المستبرقة التي فيها الثواب فلهذا لم يقسموا الى المندوب والمحرم والمكروه وكيفية دخول في الاقسام لان الكف بعمل وبعد وقوع لوع من الاطباء لكنه لا يخلو عن الافاق فخرج قالوا لا يخلو عن غسل الرجل مع الخف من اقسام الرابع من الرخصة وهو رخصة الماء تقاطع لان الخف اعتبر بشرع ما لنا من سرايه الحديث اليها وادالم يسر فلا يشترع ما وضعه الشارع لانه لا يثبت وصار كالجليل والغير وقيانه انما يتم لو لم يكن في الرجل من اقسام الرابع من الرخصة لان ذلك لكنه مشروع بعد ان لم ينسج خفيه فانه لو غسل قد يسهل كونه في الخف تيمم الوضوء ولهذا اى بشرع وعية غسل لطل مسح لوعاض في النهر بعد ما كان نوضاً ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعمل ان غسل مشروع ولا يجب غسل ثانياً بالانقضاء المدة وهذا ايضا ان الشرع وعية والاوجب ان ينقض المدة وكذا الحال في الشئ ويجب منع حجة الرواية بطلان المسح بل نقول لا يطل المسح ويمنع بهذا الشيخ العام في فتح القدير وما اعدم وجوب غسل بعد النزح فلو قوله وان غسل ثانياً لم يلزم بعد النزح وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل في الغسل بعد التحصيل بصل وردها الجواب بالوجه الاول ان الرواية المذكورة في الكتب لمعتبرة كالظنية وغيره فلا وجه يمنع العزيمة وقيانه والكانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يطل المسح على كل حال وشمله في ابي ولما في الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي ليس بدم بطلان المسح فروا بطلان بضمها صنعت ورد جوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان الرجل للبر لا يظهر اثره في حديث على ذلك الرجل فالتسل الذي وجد قبل النزح وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحديث الذي حدث في القدم بعد احداثه وليس هذا الا كما لاكتفاه بالتوفيق السابق على القول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان بقية المعتبرة في رخصة الاستسقاء في الشئ للعزيمة في نظر الشارع باتيكون اهل به اى بالحكم الاصل الذي هو العزيمة انما لا اعدم ترتيب الاجراء ان ابي وبطلان هذا اى لاثم ممنوع وانما حكمت تلك الاجراء تو الى لا يعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان بطلبها وقد رجع في المداينة ان الاحكام العزيمة اولى الجواب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد انه اولى بسقوط سبب الرخصة اى بمنع الخف في رخصة المسح ولهذا العليم يظهر الى لان دليل على دلوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة لان غسل اثنى والعبادة الشارعة اكثر اربابها واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل الخف في خطا غسل الرجل وصار وضوءه شرعاً من غير غسل الرجل ولم يسلح الحديث الى عدم صانع غسل الرجل فبطل النظر واليهن فكيف يحرم غسل الرجل حتى يطل المسح ولا يجب في النزح ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا يخل بها فانظر التحيين الانصاف والدرا علم باحكامه مسكاة الحكم بالصحة في العبادات على معنى انه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على شئ وتصور الطرفين وان كان متوقفاً على شئ لانها اى الصلح يستتبع الغاية وهي اى الغاية عند التكليف موافقة الامر وان وجب انقضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لانا امرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساد له وسقط انقضاء موافقة الواقعة ولهذا وجب انقضاء على من صلح بظن الطهارة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر والكانت صحيحة بهذا انهم من الحاشية لا يخفى ما فيه من ايهت فان الامور بالصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسر الكفى بالظن فصاوة الظان فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع ووقية مشغولة في القضاء وانما لا يثبت بل يوزع بحدوده الى لا قتال والى تعالى تجاوز عن الخطا في السهو وعلان ثبتت على الفية فموافقة الامر وسقوط القضاء متلا زمان عند التحقيق فتدبره لان عند انقضائه او كونه مسقطاً لوجوب انقضائه لو كان تحقيقاً كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرها كما في العبد والجمعة والحاصل فراغ الرتبة وهذا الاستسقاء في الاداء به كما امر وبعد وروا الامر ومعرفة الحقيقة الصلواتية المأمور بها يعرف ذلك اى استتباع الموافقة وسقوط القضاء بالتوقف على شئ اصلاً ومن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا يدخل في شئ اصلاً فظان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر الله تعالى الا انما سلم انه عقلية قد استتبع عليه بتوقف الطرفين على شئ توقف الحكم عليه وقيل انهما من الحكم الوضع فان صحه عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه لا بد من اركان والشروط ولا توقف عليه لا بعد حكم الشئ ان حقيقة الصلوة متلا تيمم

ان اذ افاض
ان اعمال
ان يظهر على ما في الحديث

ان وقد علم ما في الحديث

والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه لا شك ما قل في ان معرفة حقيقة اصله مثله هذه الاركان وشراطينها لا يمكن الا بتوقف اشياء كمن الصواب ان
المكلف فعلا سبطا بقا تلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصورات فنيين فمال في كل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عطفه بمعنى
الاستقاطا القضاء شرعا وضعه اقول الاستقاطا فرع التامية من جهة الاركان اشراطينا المعبرة من الشايع وهو ان يكون تاما فرع بالوافقة للامر كما هو
من غير مع الاركان واشراطينا وهو عطفه بالصحة بمعنى الاستقاطا اي عطفه بذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلوة الطائفة الطهارة طائفا
غير مطابقة كما قرنا فتذكر في كل الحكم بالصحة في المعاملات وقضية اتفاقاتها ان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على الحقوق وموقوف على التوقيف
من الشايع البتة اقول بل انما هو سببا بالارباب فيه من الوضع لكن الحقيقة ليست بدليل هذا الاتيان بها كما جعلها اسبابا وحيل ذلك الاتيان هو المناط لاستبعاد
الاعتراضات وهو انما الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعبارة اخرى بان هذا حقيقة ما اركانها وشراطينها يعرف باقتضائه ثم انه يظهر من كلام القوم ان الحقيقة في
العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى اخر وليس كذلك بل الحقيقة عبارة عن الاتيان على وجهها كانه وشراطينا التي اعتبرها الشايع في اشغال العبادات والعبادات
كلما هو الموجب لترتيب الثمرات فانه اذا وجدته حقيقة باركانها وشراطينا ترتب عليها آثارها وانما هي بالضرورة لكن تلك الآثار متعلقة في العبادات سقوطا
وترتب القضاء في الاخرى في الحقوق بثبوت الملك الذي وضعت له في الفروع زوال الملك وهذا المعنى الاتيان بوجه عطفه لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بغيره
سنة توقيف من اشياء ثم ان للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات وهو كونها مستكملة على شراطينا وارقانها عدم مطلوبة النسخ من الشايع او يقابل الفساد ان
قلت المعاملة اشترطت باصله ووصفه والفاصل من شرطه باصله ووصفه وظن ان هذا المعنى وضعه شرعا فان مطلوبة النسخ وعدم المشروعية بالنظر الى
الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف وبين ذلك وكون هذا مطلوب النسخ وكون ذلك مستلما بشرعية لكن الحقيقة
ان هذا يشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب لافلاخ وهذا شرع بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صورة الجرحي
الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا ما يشهد ولا شك انه عطفه لما بينا وصح التكليات عبادة كانت وانما للصحة بالمعنى الاخر المشهور او
بالمعنى الاخر المعاملات اصطلاحنا فقط ليست الاعتبار الشايع حقيقة ومبطلها عبادة مترتبة عليها الثواب ومعاملة سببا للملك او زواله مطلوب النسخ عندنا
على وصف وغير مطلوب النسخ عندنا عنه ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وانما الى هذا والمع بالمثل وقال فمال في قوله
الباب الثالث في الحكم فيه بوجوب التكليف بالمتن بالذات مطلقا كالتن بين اخصيين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة وكون قدرة او امتنع
بالذات من المكلف وان كان مكننا بالنسبة الى قدرة المدعى الحق الجرحي من القدرة المحلولة وجوزنا لاشعيرة التكليف بالمتن بالذات بالتحسين
المذكورين صراحة وفتوا عنه وقوله فمنهم قال انه واقع ومنهم من قال لا والله المتن عادة هو مكن في ذاته والنظر الى قدره المكلف لكن في المادة لا
من المكلف محل الجرحي فيجوز التكليف به عندنا عكسا لما للفتنة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوزونه شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله شيئا الا وسعها والاجماع معتقده
على صحة التكليف بما علم الله لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محلا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوله ايضا لنا مع التكليف بالمتن مكان مطلوب
لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصور وقوله كما طلب الا اى وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل في غيره وهذا ضروري فلا حرج لو جاز
بالمتن مكان تصور كما طلب اى من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال في الخارج معلوم باطل بالضرورة فوجوز التكليف بالطلب المحال
هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالته فيما اذا قال المكلف او جازي جمع التخصيص او المحال قال في الذي ذكرنا في التكليفات الحقيقية والطلب حقيقة
واما التكليف الصوري الذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر فيقول وجب المحال ذات اجتنابية ضمنية فاما لا يكون له اجتماع التخصيص والطلب
فان الاخبار به حقيقة غير صحيحة وان كان المتلفظ صحيحا كذا هذا الطلب حقيقة غير صحيحة: ان كان المتلفظ بعبارة لا صحيحة: بالنسبة الى استعماله هذا المتلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كلام بل الحق يا معتقده ليدرك ان هذا العلم انما هو في الحقيقة لا يتصور بهما لا يتصور بهما او ينزل
 ويستحيل على الله تعالى وان التكليف بالحق تفصيلي فليس عليه تعالى وبذلك الدليل شامل للصوري والحقيقية الا انه مختص بتكليف الله تعالى فلهذا ليس
 الفضل او اجماع على هذا المسألة اشترانا الى وضعها امالا والا ان تفصيل تفصيلا فقالوا ان تصور وجودها في غير لازم للطلب التكليف اقول مرزا جان في
 الجواب ذلك المانع مكايرة اذ لا معنى للطلب انما قاعدا الاستدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول
 ان التصور لوجه كافي للطلب هو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا بالذات فكأن المطلوب هو الوجه
 لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم وقد فرضنا انه غير ممكن لا يكون غير محال كما هو في الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذا
 الاشكالين في الدليل لقوله والطلب موقوف على تصوره قومه كما طلب العلم بالطلب ذلك الشيء بل شيئا اخر وهو ضروري ثم ان ما ذكره غير داف فاننا نعلم
 ان على الشيء بالوجه ليس علمه صلا كيف العلم بالتمييز الشيء من غيلة والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تميز عند الذهن من حق التميز
 لكن اشترط الاستدعاء بهذا النوع لا ادراك من علم اصحاب التصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورة كذا مشتر
 الالحاق لا يساعد على العلم عند ما لا تملكه الاية اخرى ولو تنزه لما قلنا على اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض
 لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم من كونه مجهولا لاسقاطنا ثم هو مقتضى اليه بالذات والاتفات الذات في كافي التبعة هذا فالصورة
 ان يحاجب بانه لا بد منها من التصور كما طلبها واقعا وهذا النوع من التصور بالوجه كان او بالذات لا يتصور في المحال في الحقيقة ليس اتصافه بالواقع وانما
 عنوانات فرضية من غير معنونة اصلا وقال ثانيا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال افعال نقول ان تصور العقل باهية المحال متصفة بالوجود في
 الواقع سواء الفصح في الواقع وصدق العلم ولا وكذا ليس محال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم محالة التصور لفضل
 معنا فلا يذوق ولا كلام لنا مع الغفلة من الاستحالة بل المقصود ان الحج من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصور
 موجود او غير موجود فان الكلام في طلب الحقيقة وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واما اشار الى هذا الدع في الدليل لقيما بحيثية في المحال وقال رابع ان في الامر
 باصله لم يتصور بالامر متصفة بالوجود في الواقع والا فطلب علمه جلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى لمعن ذلك عندا كبريا وج قد مع الطلب من
 غير تصور قوه ايقاعا في الخارج فانفق مقدته من ذلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصور ما ايقاعا بل تصور ما الامر على ما سبق لان باهية لا يتصور
 في ثبوته فلا استحالة في تصور ذلك وان ميرزا انقص بالخاص فلا يتصور هذا الجواب اذ لم يتصور صلوة على ما سبق لانه لا يقع منه شيء بل لا بد
 ان يقول يتصور حقيقة ويصنعها بالايقاع ثم يطلبها اذ لا يلزم من هذا وقوع فان اعلم التصوري لا يقتضيه وقوع معلومه وهذا التصور في المحال
 اذ ليس حقيقة بمشيل وتوقف بالايقاع فانه لا يصح الاتصاف به واما اشار الى هذا الدع في الاستدلال فمفهوم قوله وتصور وقوع المح من حيث هو مح بطا
 وتصور وقوع المح من صحيح وقال خامسا ان قولنا اجماع المتضمنين مع قصية موجبة يستدعي تصور المح الموضوع شيئا فامكن تصور المح فالتفصيل قوله
 وتصور وقوع المح في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو مقتضى العلم ونقيره ان المح لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا واما المثال
 بذه اقصة فالعنوان فيها يمكن بطلان محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار ما يتحققه فان الاتفاق ثابت للعنوان بمعنى ان موارد
 تتحقق منفية وقد تنبهنا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا انفس غير ما لا سمعنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة محال
 في المثال هذه القصة فانما يطلب ان هو شيئا المتعلق بالخواشي الزائدة على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير داف فيما هو بصدد وفان لان
 نقول لما كلف تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تتحقق فليكن في طلب موارد تتحقق تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف باقية

فصل في بيان ان العلم بالوجه

ان العلم بالوجه

ان العلم بالوجه

في ضمن موارده التحقيق فالصواب في الجواب بالاشارة اليه بقوله على انه فرق بين تصور ما في المحال ليقام به تصور مطلقا فالاول مع لازم على تقدير التكليف به لانه طلب ليقبل ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو لازم في القضية المنقوض بها او لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقانه فتدبر واستار الى موضع هذا النقض بزيادة فيحتاج الاشعرية قالوا الاول لم يصح التكليف بل لم يقع وقد وقع لان العاصي باموره والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى متنع فالفعل منه متنع وكذلك من علم الله تعالى بموته وتنج عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يتنع تطور الوقوع منه بل يقتيدان الواقع عدم الوقوع ويجوز ما يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحمل شيئا والا يعطى الامكان فان العلم بامكان المعلوم اذ امتناعه تابع للمعلوم فانه وليس سببا لالكان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان متعنا تعلق به متمنا كيف لا والاسكان لا يكون بالنية لان الكلام في الامكان بالذات وما قبله يلزم من جواز الفعل مع تعلق العلم بالعدم جواز الفعل فان اسما نزا وقد امكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو محال فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه ممنوع كزوجه فان العلم حاك عن الواقع يحقق لا عن الواقع الموصي وجواز الوجود وانما يلزم جواز الفرض دون الوقوع يحقق بل يقول سكان وقوع خلافه انما يلزم اسكان تعلق العلم به من الازل فلا مكان للفعل وايضا يستدعي استدلال الاشعرية ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بالتحققين من الفعل وعدمه وخلاف العلم محال هو الواجب ان تعلق العلم بالفعل ومتنع ان تعلق بالعدم ولا يتنع منها بمقدور فاستحالة ان يكون كل تكليف تكليفا بل العلم ان الاشعرية ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان فعال العباد مخلوقة الله تعالى فالزموه لتكليف المحال ماسا لاول فلا بد لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل عار بالفعل غير المقدور مستحيلا بالنسبة الى المكلف واما من الثاني فلان افعال العباد لا كانت مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالة منه بل الاشعرية التزموا التكليف بالمحال وحق انه ليس يلزم والاشعرية من غير لزوم اما عدم اللزوم من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يحقق الامتثال لازمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور محال الايقاع واما عدم اللزوم من الثاني فان التكليف عنده اي لا شرعي لا يتعلق بالالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل متمم للعبد لا بالاسباب والذات على له هو غير مقدور وفيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان يذكره بان الاشعرية لا تخلص عن القول بالتكليف غير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة مستو بهمة فقط لا دخل لها في شيء من الامثال فتأمل ونصف وقالوا انما تكلف الله بالاجابة وهو التصديق بما جاد به النبي صلى الله عليه وسلم كلاما ومنه اي بعض ما جاد به انه لا يصدق فقد كلفه بان يصدق في ان لا يصدق وهو محال كيف لا ويؤاخذ التصديق بعدم التصديق انما يكون بالافتاء والتصديق اذ لو كان التصديق علم التصديق وصدق به فكيف يصدق به بما فاؤن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملتزم للتقصير محال بالذات فكلف ابو جيل بلح بالذات والجواب ان التكليف لا يوجب الا بالصدق في احكام الشرع انه من ابرز الامور بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر وشعاعه وغير ذلك وعدم التصديق اخباره تعالى اليه صلواته المدد عليه وآله واصحابه وانما جيل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالته كذا اما لو فاقمت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه لا تصح خبره ومخالفه قال ولا يخرج الممكن عن الامكان ليعلم ادخبر فانها انما يقتضيان ان يكون متعلقا واقعا لا كونه واجبا ولهذا القدرة كما يجوز ان يكون بعضها لو علم الجبل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائده في ذلك ولم يرض به المصنف وقال وما قيل لو علم انه لا صدقة يسقط عنه التكليف ممنوع اي بانه فان الانسان لم يترك سدى الاحمال فلا يسقط عنه التكليف ابا قال في اشعرية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذ لم يكن اذما من المقتضية فاخباره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون مانعا فتأمل وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائل بالتفاد لله مرة بل يقول ان انما هو الايمان

وشرح مسلم الشرح للعلم

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام بطلان الردة كونه قرينة لانفس الالتزام فتعني اشره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن وجبا لانه قرينة لا غير لاسيما على انما
 فان لعلة ضمانية مسلم قولها كما اذا بطلان الردة كونه قرينة بطل سببا لوجوب ما هو سبب والرد وجب فكره مطاع الاسرار لا لينة قد من سره ان الاسلام
 اقبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شي وتال فيه ومهما سائل قلنا المدم عن شيخ سراج الدين انما بطل على ان غيبهم ذلك وهو كما قد دخل بكنة مسلم
 ثم اخرجهم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يخل محرابا لو كان له بعد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر لانه لا يستلزم عليه لو علف ثم انما لا يلزمه الكفاة في كتاب
 المطلقة الرجعية ينقطع رجعا بانقطاع الدم في ثلثية معدوم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف وقال في محاشية وفيه ما في الاولي
 فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنابه مجاورة المتعاقبات واما في الثاني فلان انصوص لانه لا يجب داء اذ لا فائدة فيه واما في الثالث فلان لم
 يجب وجوب محاشية الايمان واما الرابعة فانما يتأتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقبل من عشرة قال مطاع الاسرار لا وجه لغيره الا عدم وجوب الغسل عليها
 ويمكن ان يقع ان علة وجوب الطهارة عندنا يكون اداء الصلوة ولما لم يكن الاداء منها يتيسر الصلوة لم يكن وجوب الطهارة فائدة فلم يجب قتال فيه لانه
 والآية التكليف تكليفهم بالفروع لصحت منه فاذا دوى لموافقة الامر والامر بطم اتفاقا قلنا نقوض بالجبب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه لو كان
 باطل وكل نهاى العبادات يصح مقارنات الشرط هو الايمان كالمحدث لصح منها الصلوة اذا وجدت الطهارة والحوادث انما لا يصح منه ابدان به لايها
 لم يبق في ذمة شئ قاضي شئ يوسع بخلاف الجنب والمحدث قتال فيه واما لو وجب الفروع عليه لا يمكن الاقتبال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
 العبادات بدون الايمان لا يصح وبعده لا طلب لها انتال قلنا الاقتبال ممكن حين الكفر فانه ليس لغرض الكفر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يكن
 بشرط الكفر والعقوبة اشترطية بعد صحتها الاقتبال لا ينافي لامكان الذات فينقض بالايمان فانه لا يمكن الاقتبال حين الكفر والالزام للقيضان
 ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه ان الفرق بين نفي التكليف بالايمان حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
 ولا يتصور بهنا اى حال الكفر بان فعيل العبادات زمان الكفر بطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف وكذا مع بقا الكفر والحاصل ان لاقتبال
 لا يمكن لاحال الكفر منه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وهذه اشرط في الاول قتال وثالثا لو كان
 الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقا الوجوب بعدم تفرغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة بمنزلة فان الاسلام يجب كهدم ما قبله من الذنوب
 واجبات فلو كان قضاء من كل وقتنا انه اى لقضاء بامر جديد ولم يوجد فانه لعلت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضرورة
 الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله في محضته ومن هنا ظهر ان قوله بامر جديد غير محرز للثبوت الايات اى ظهورها منها قوله تعالى كل نفس بما
 كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساردون عن الجبرين ما سلكم في سقر قالوا لم نك من المسلمين لم نك نطعم المسلمين اى يودى الى الزكاة فعلم ان
 ترك الصلوة والزكاة سلهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا دليل على ان الذمة مكتبة والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الكلام
 من ذوب تكليف ينتفص سببا السلوك التاريل بسبب سلوكهم كونهم كافرين ومينوا كفرهم بالكتابة اى ذكر لوازمه والامارة والمعنى والعدل علم ما تسألون عن
 سبب سلوكها التامع انه لم يكن فينا علامته من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والحوض معهم وتكذيب يوم الدين الا ان
 ثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة فتح يكون لهذا الاستدلال به ومن هنا ظهر كذا الاستدلال بتواتر قول المشركين الذين
 لا يؤتون الزكاة فسان بهذه الآية ايضا مكتبة على المعنى قول المشركين الذين لا يؤنون الاية للقلب اى سيد فذرية منها قوله يا ايها
 اعدوا لكم وللفظ الناس عام اللفظ والمؤمنين فالكمل ما مورون بالعبادة ومنها الفروع ايت كذا اتوا وتروى من الامام العام في الوصايا
 الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المناهض والمؤمن بولك العبادة ثلثة ايضا الاقرار والاختصاص والعمل فالاول ما مور بالقرار والثاني ما اخذ

في البيت الى غير ذلك

شرح مسائل الفقه في العلم

المقالة الثانية في العلم

وانت انت بالاسمال لفرعية وبذلك التوزيع هو المرد هذه الآية لا دليل على ان الله تعالى والله على الناس حج البيت لفظ الناس عام للكافر
والدور من وجهين على كذا اللفظ والتاويل في كل بعد لا بعد فذكرنا من التاويلين والالتفات فيا ولون بالتحصيل ان ظهر مخصص لا بعد والاما
فكما قال بذا واما علم سلبه لا تكليف الا بالفضل فلما كانا كثرنا المعترضة فالتين بتعلقه بالعدم اي هو اي الفصل في الشيء كلف النفس ولما كان الشارع
يرجع الى ما بالعدم لم يسلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور له لا ارادة ان يبين هذا المعنى فكشفت المسئلة المكشاة فاما فقال لا نزاع لاصح في
عدم الفعل لعدم المشيئة فان علم العدم عدم علم الوجود والمشية من عطل الوجود ولكن لا يصلح هذا لعدم منطاط التكليف والثواب بل الشارع في عدم الفعل
للمشيئة المتعلقة به بل عدمه في الواقع بهذه الصفة ام لا هو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في الشيء ويترتب عليه الثواب لو تحقق فحقن نقول لا يتعلق
بما هي لعدم المشيئة بالذات فليس العدم الناشئ عن مشيئة تتحقق في الواقع لانها اي مشيئة تقتضي مشيئة وهو ظاهر لعدم من حيث هو ولا شيء يخص
فلا يتعلق مشيئة به فلا يسهل اليه اي لعدم لا يتعلق اي مشيئة بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك فانما يترتب بالذات في حق المكلف المانع عن
توجه العقاب بغير عدم احرام الذي يلوشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك فانما يترتب بالذات في حق المكلف المانع عن
في الشيء هو الكف لكان احراما متبعا على عدمه لا فعل احرام واذا لم يكن في الشيء الاطلاء واحد وقد علم اننا كلف وذلك لان اشية كانت بالذات في
احرام وبراءة موجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا باقاة احد فانه يترتب بالذات عدمه وانما يطلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه وهو اي كون الوسيلة
التي هي الكف مقدور على مقدورية العدم وهو اي من ان اثر القدرة الاسمر فان باق الوسيلة ليست العدم والا اي فان لم يكن المعنى ما ذكر
فلا يصح لان عدم من التاويل بانتهاء علم الوجود فالعدم على استمراره باستمرار عدم علم الوجود والقدرة او بالقدرة او بالتحقق علمه لا يتحقق باخرى فان دفع
ما ادور على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم انزل وثابت قبل القدرة فلا يكون اثره اما بان يكون استمراره بقاؤه اثر القدرة
وجبه الدفع ظاهر فان ابقاءه انما يكون بقاء العلم بقاءه والعلية بقاءه والعلية انما يكون بقاءه علم الوجود فلا دخل للقدرة فيه فمقرت ولهذا اي لا يلل ان العدم
لا يكون الا باقائه مشيئة الوجود ومشيئة انما يتعلق بالكف عرفا بان شاء فعل ان شاء ترك ففقد الترك الذي هو الفعل على مشيئة دون ان يتولد انشا
لم الفعل وان لم يشاء لم الفعل فليل اذا كان الكف واجبا ومطلقا فحين الغفلة عن المشيئة عند لزوم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب من تركه بهذا التاويل
فلمما لا تكليف للمنافل فحين الغفلة فيمكن به فلا وجوب فلا عقاب وبهذا الشعور يجب العزم والالتزام على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه
انه لا يبرم ان يكون الرحيل اشاعرا لانه انما كلف في الفعل عاصيا والانه فالدني يكره فلهذا لا ان يلتزم ويقع هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان
العدم بالشيء لا يتسبب وانما ان الجواب المذكر تنزلي ونحن في الجواب ان كلف انما وجب بحصول حكمه عدمه انهي وحين الغفلة او قد تحقق عدم احرام
بنفسه سقطت الوسيلة من غير عصيان لا تقاوى سبب لوجوب هذا السحاصل اي حاصل البحث ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالقدرة
اي بالفعل المقدور ولا يقضي في الامتناع الكف في الشيء والما يرم الامتناع لوجوب العصيان فيكون تامة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور
لا يستمر بعدم تعلق القدرة فقد كان قادرا على تعلية كما يكون مقصرا ويكون عدم الامتناع تامة بالفعل المقدور اي اذا كان المقدور مشروعا
غير الكافي فعل انما وذلك لانه كسب المقدور مشافيا بان مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلهذا لم يكره معدوما غير
تتبع لما دخل له في تحي من الثواب والعقاب واذا تم هذا فاما قول لم يبرم من عدم الفعل مقدور لم يترتب لا تم في ترك الواجب الا بالكف عنه وانما
يكره في المقدور لان المقدور لا يكون مقدورا بالعدم بل بالعدم فيكون عدم المقدور لا وكان واجبا وفي
ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدور والمعتزلة قالوا من وعي الى انما لم يفعل بلح عليه عدم الفعل بقوله تعالى

لقدرة أو يكون صفة متعلقة لها وهذا الإيمان والتكليف غير متقدورين على ذلك فلو كان كذلك لكان التكليف كذا في الموافقة فالتكليف
فقط يكون تكليف العباد بما يقع عليهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما رقت ما سبق هو ما كان المكلف عاجز عنه ومن صفة فلا تنافي فافهم
أقول لا يمان مقدور على الكفر بالله أو ليس يخلق أحواله اتفاقا فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل أن يعطي قدرة خلقه بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة
وعندهم التقدير القادر عليها لا بل عندنا كالمقيد بالمقيد قادر على الفعل على الحركة لكن لما منع لا يتحرك كك الكافر قاطبة على الإيمان
لكن يمتنع العقائد منع عن صفة القدرة التي عندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة أصلا والتفرقة بين إيمان الكافر وحركة الزمان ضرورية وان كان
مكافئة العلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستحقة لجميع الشرائط التي يوجب الفعل بها أو تخلق الله تعالى عنده يستمر استطاعة وهو مع الفعل التامة كما روي
عن الإمام الهادي في الوصايا عمل مراد الأشعري بهذا ما انكاره القدرة لا سافلا شعري بل من أن تيقوه به فضلا عن أن يتجده من هنا لكن كما جاز لنا
نظمه بتوقفه مراده فلهذا أن القدرة لا يكون قبل الفعل ونقلوا بهذا ما يشترط بينهم وقد صرح الإمام محمد بن الرزي الذي من متبعية اليف وهذا العلم
أما في عبادة الأشعرية قالوا أولا أنها متعلقة بالمقدور كعقوبة الضرب بالمعزوب ووجوده يتعلق بهذا النوع من التعلق بدون التعلق محال وهذا الدليل
اليفي به شك أنه لا بد بها الاستطاعة المذكورة قلنا أولا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور والالزم
قد علم العالم ثانيا لا نسلم أنها متعلقة بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا يستلزم وجود المقدور وثالثا أنها عرض وهو لا يتبع زمانين فلو تعدت
على الفعل تعدت عنده فكل متعلق بالفعل فانتقلت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم أن العرض لا يتبع زمانين وثم تقرر عليه دليل ولو سلم عدم البقاء فالأشهر
في التكليف الطبيعية الكلية التي يتبعها بقاء الأمثال في المتقدمة على الفعل لا يرى ملين منها وقالوا ثانيا لا يمكن أن يكون قبل الفعل فلا يكون مقدور
قبلا فان ليس القدرة قبل الفعل هو فاسد كما انتهى لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل اليف وصف قبلية على نفسه مستترة بالذات وأما ثبوت إمكان
وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري للتنوع القابل في صفة القدرة الواحدة تتعلق بالأمور المتعددة خلافا لما فهم فافهم
لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمور المتعددة مطلقا لا معا يكون نسبتها إلى الضدين على السواء ولا بدلاني زمانين بل قدرة هذا الضد غير
قدرة الضد الآخر مسئلة قسم الخفية القدرة المشهورة في التكليف إلى مكنة مغيرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة
صفة بها انشاء فعل ان لم يشاء لم يفعل وهذا لا ينافي لزوم تميز الآلات فان عدم الرجل لا يقدر على القيام وإلى سيرة فاشد عليها فعلا من تنكح
بالسير في صفة بها وقدرة الإنسان مع ليس فلا يبرهنك صحة أسباب ليس في القدرة الأولى شرط في ادائها كل واجب لكن ان كان الفعل به مع العلم
وقوعا قالوا بوجوب القادر الاداء نوى اداء الواجب بشرط بهذه القدرة فقط عينا لا لابل وجوب القضاء فان ذات الواجب منه بلا تقصير لم يتم
وجوب القضاء ان كان له خلف واللازم له خلف كالعبد فلا قضاء بعينه واللازم بعد التقصير وان قصر وفوت القضاء ان لم يملكه سوا كان له خلف
وجوب القضاء أولا ولا يمكن أن يفعل به مع العلم فالباقى واجب الاداء لا بعينه بل لترتب عليه القضاء كالأهلية في اجراء الأخير من الوقت بحيث
الواجب خلافا لفرج فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لا اعتبارا بقرينة الحكمه للاداء حتى يفقد المكلف قاعدا إعادة كيف لا وافي فرق بين
الاداء في هذا الجهد وبين حمل الحمل فانه لا يتصور ان منه بالقدرة الموجود كلاهما مكنان بالمشيئة وقال في التحرير وانما يجب عليه ان لا يقطع بالأخير
أي بكونه آخر الامكان الامتداد بآيات الله تعالى الشمس كما على عن يوشع على نبينا واله عليه الصلوة والسلام حين عرى الجبهة وكا والشمس
يغرب فقال الشمس حتى لا يدخل لئلا السبب فلما فرغ من القتال وهما صلح غرت وعن سليمان على نبينا واله الصلوة والسلام حين كادت صلوة
الغربة اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتصديق لقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلزم عدم القطع وأي دليل على ان الامتداد

في

اما بازويد الاجزاء فيسحق الوقت ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالبداهة البسط اي بامثلة الاجزاء والآخر وانما يلزم بطلان القول بالجزء لانه قد امتد
وانقسم وفيه ان له ان يتجزأ الشئ الاول ويقول ان المتكثرات يمكن ان لا يتجزأ الا احتمال لا امتداد وفيه المقدر شرعا بازويد والاحتمال وفيه كتمان مان
الوقت في زمان الحركة من بلوغ الظل مشكين الى الغروب واما قوله ولا نزاع فيه فمهم فان الكلام في التضييق قلنا يلزم ان يتم المناط بهما الاخير الواقع
لاخير العلم فان النزاع انما وقع في ان الابل في الجزء والاخير الذي ليس بالصلوة في الواقع بل بحسب عليه شئ واما اطلاق الامتداد او بالبقاء في التضييق
الوقت ويجب الاداء اعتبارا بالاتفاق وفيه ان لا تقصود لا يقطع في التضييق الاتي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصلا القدرة على الفعل نية متوهم
وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليعتبر عليه قضاء وكلام الامام فخر الاسلام صرح فيما قلنا لا يحتاج الى سبب لوجوب ذلك بيزيد من الوقت وتحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما ساقا عليه فلما لا نهال يسبق الفعل فلو كان توهم القدرة
يكفي لوجوب الاداء شرعا وشتم العجز الاحالي فيلزم العمل الى السبل المرفوع عند فوات الازل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس
كما كان سليمان صلوات الله عليه قالوا ان يبق لا قطع بالقضاء والاخير لاحتمال بقاء فان قلت لا ينفع البقاء فلا يحصل الصلوة مع امتداد الوقت في كل
هذا الصغير اعجاب بقوله وبطلان الطبايع الكبيرة مثل هذا الصغير يكافئ مستلزاما بان مراتب الشريعة غير واقعة عند حد وفيه نظر اما لا فلا انه ان ارد
بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فمحم يزدحم صحة البقاء على جزء الزمان هو بدعي الاستحالة وان ارد بقاء الوقت بازويد الاجزاء فيه وعليه ما ورد على
التحريم واما ثانيا فلان الطبايع الكبيرة مثل هذا الصغير لا يجوز له على فرض العجز الذي للتحريم فانه يلزم مع الانتظام نعم يصح على راسي الاتصال
لان الشريعة غير واقعة عند حد راسم واما ثانيا فلان المخدور باق ولا يفتي بقطع بالتضييق على هذا الباب في بحاشية بان العلم بالتضييق على
العلم لوجوده لا العلم بالقضاء فاعلم وهو في واقعة لان حقيقة التضييق ان افضل الوقت ان ادائه وانقطع به لا يكون البعد لا نقضاء ضرورة فان
قبلا احتمال لفصل وهذا كله جمل فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا وحق في
تقرير الكلام القول بترتب القضاء على الفعل لوجوبه كما في التثائم وهو انما يكون بالسبب بوجوبه وهو العجز والآخر اورد ان العجز والاخير لا يصلح
الاداء فلا بد في سبب من الميامة ولا اقل من امكانها وبانه يشكك في تمام سبب الاداء والقضاء واجاب مستطاع انما سررا لالتمية عن الاول
بان الميامة بين السبب والسبب منه وجب كونه شهودا للشهر سبب لوجوب الامور مع انه لا يمكن للحاجة واما الثاني انه قد سبق في مسئلة الحداد
ان نفس الوجوب لاداء الثابت في الذمة هو وجوب بقضاء وقد مر تحقيقه فيفكك لكن بقي هنا كلام في بعض هو ان القضاء لسبب وجوب سببه
في الذمة وان كان حبرا لكن لا يكون الا الى ما يكون صاحبا للوجوب وقد مر ان المحال المعادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء
وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف التام فان الاداء بزوال النوم ممكن في الاداء كما ينبغي هذا والحداد علم باحكامه او يترتب على
وجوب جزء من الاداء كما في المثال اذا فسد لانه انما وجب قضاءه صيانة لما وجب له فيكون له ان يتركه او يتركه لما وجب العجز من لوجوبه الذي
يسعه الوقت الاخير باذنه وجب قضاء الكل صيانة لالان وجوبه فيكون له ان يتركه او يتركه لما وجب العجز من لوجوبه الذي
هذه الاوقات الاجزاء انما استقلالها في ضمن الكل فاذا لم يكن له في مكانه في العادة فقات شرط وجوبه فليجيب اذ اجزاء التي يسعها الوقت
الاخير بخلاف الفصل المفرد فان الشرع يتحقق ووقع الاداء في سبب صيانة بالانتماء فانها في ان الاشياء تقول انهم من جملة بعد تعالي لكن لا
في المختار فمقدروا الصف واما القدرة الثانية فشرط لوجوبه العجز انما وجب به ايت رحوب ام وجوب الواجبات المشروطة بها حتى
لو فامت هذه القدرة سقط الوجوب من الذمة بخلاف المصلحة او غيرها لا يقطع الوجوب من الذمة انما سقطوا انهم وانهم بقدر اصلا في الذمة

مستفولة ولو اخذ في الاخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع قوت الزاد والراحلة فانها قدرة مكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لقوات المال فان النصاب فيها
 مكنة مكنة ولا يغسل الا بالشيء كذا قالوا كالزكاة فانها وجبت بالقدر الميسرة فانه متى قليل من كثير لانه خمسة من اثنين فهذا الميسرة بعد الحول وهو ليس
 اخر وبهذا اى لكونها بالقدرة الميسرة سقط وجوبها بالهلاك اى بالانقضاء ولو وجبت مع الهلاك انقلب الميسر سراً وهذا انتهى الوجوب بالدين اذا
 في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم الميسر العظيم وصدقة الشريعة بهذا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من الميسر في باب الزكاة
 لا امر ولا كمن لا يلزم منه ثبوت يسر اخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب الميسر فان الميسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر اخر ولا باس
 بغيره لو قام دليل من الشرع والى عنه لعمد ان يفتن الى قوت اداء الزكاة فان لان يؤخر الى اخر العمر وليفتن في هذا التاخير القدرة الميسرة فسقط
 الوجوب ولا تجب عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا وجب لك وبما قرنا اندفع ما في التعليق بان مع انقلاب الميسر عرامه كان وجب
 بطريق ايجاب قليل من الكثير سهولة فلو وجبت على قدر الهلاك بقي عرامه بان لا تقفنا الى لقوت من شرع فلا باس فتأمل مسئلة لا تفتن
 القدرة المكنة للقضاء اى لوجوبها عن بلان الاشتراط اى لا اشتراط القدرة للوجوب انما هو لا تجاها التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لا يجاها
 الاداء حين وجوب القدرة ووجوب القضاء بقاؤه الى الابد لا اتحاد السبب اى سبب وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرار
 القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا لم يفتن في القدرة لشرط الوجوب القضاء فليفتن في الوجوب في القضاء والواجبات التي في لذته وفيه نظر من وجوبه
 الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس لان الوجوب تفترق ذمة شتت بالواجب لما ان وجوب الاداء قايه طلب مثله وان كان السبب فيها
 واحداً وكان التكليف بالاداء متغنياً ما عند ذمة وفعل القضاء كاشفاً عنه وكذا نفس الوجوب واحد فمذا ليس من باب التكليف واذا كان
 متجوزاً فلا بد من قدرة متجددة الثباتي سلمنا ان تكليف القضاء بقاؤه تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بكونه يكون بقاؤه
 القدرة شرط لبقاء الواجب كما انها شرط لا بد ادوا الواجب لثالث ان الدليل على امتناع التكليف الملح ما يفتن بها فان التكليف به يتوقف على
 تصور ايقاعه وذلك مستحيل في النفس لا غير ايضا انه سفيه وعيب فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التاثير لا تكليف عليه ومن ذلك يجب القضاء نفسه
 القضاء وتكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر منه مع الصوم واليقوم لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم يترك بالترك بالاعذار وقد
 على التاثير بيان الملازمة ان المكلف تاخير صلواته القضاء وصياها الى النفس لا غير وقد فات بنا ان القدرة فلو سقط الوجوب لم يلزم اذا ائخر
 كان جائزاً ولا اثم في الجائز وفي النفس لا غير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولاً فلا يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات المتجددة
 غيب القضاء القدرة فان لان يؤخر الى اخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياتم لهم الا ان يتزواها ولم اشتراط بقاؤه القدرة بقاؤه الواجب
 ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول اثباتاً فلان تاخير الجائز التاخير الى اخر الاوقات من العمر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا
 اخر عن ذلك الوقت الى النفس لا غير اثم بغيره التاخير غير المشروع فيجب ان يشترط القدرة للقضاء ويكون التاخير الى اخر الاوقات القدرة
 الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما دبر عليهم نفس التكليف انفس الاداء سببها اجاب بقوله فتفتن لا يكلف الله الاية انفس الاداء سببها بالاداء
 فان قلت فحين انفس اجاب بقوله وقد نص في صوم والصلاة فانما شاملة للقادر وغيره كذا تجاها وفيه نظر ايضا فانه لم لا يخص تلك
 النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الايمان من غير تقادير من الاستحالات العقلية فليفتن بوجوبه سبحانه اقول
 اذا وجب الواجب في الجز والاخير كمن صارا الهاء في القدرة في القضاء فالتاثير مستكمل بعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
 والاعذار بالصلوب وهذا غير وار ولا يتم فيتمون في هذه الصورة ثم علم انه قد اشتمل الذمة بالاداء وثبتت بعد القضاء والوقت فامر بغيره

فتأمل

بإتيان أصل فالوجوب بالذي ثبت في لزومه واحد قطعا فيقول لا يشترط القدرة بقدر الاستقلال لا بد لها وجوب سابق كان قادرا على تقريرها
ولم يتغير في حقيقة مشغولة في النفس بالتيه فطلب بالانحصار لتقريرها والقدرة عليه ثابتة وإذا لم يمت هذه القدرة ايضاً بقيت مقابلة هذا الاستقلال في القوة
المعقولة او الاثر بها امر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تقرير الاول ان استقلاله لذمة بالاداء باج عين القضاء والامر به امر متفرع تلك
الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاستقلال وليس هذا الاستقلال من باب التكليف وكذا النائم كاشفة ذمته مشغولة بحال النوم وتقرير الثاني لو لم
يكن في لذمة شيء فلا وجه للتأثير وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكمية لا يكلف الله اذى ولا استغناء ليس تكليفاً وانما يكون لو طولت مع عدم
القدرة بغيرها قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سياتيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط بوجوبها او ادعينا وانما اخرج الى النفس لا يشترط
بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لان يجب عليه القضاء عيناً بل يترتب عليه كلف وهو الايضاء والاثم بعد الموت وبذلك يفرق قريب ما ذكره
وحاصل ان نفس متحال لذمة بالقضاء لا يشترط القدرة بقدر الاستقلال لكل الواجبات واما طاعتها فباعتبارها تفرقها لذمة فيشرط القدرة له
اذا كان مقتضاه ابتداء او ابقاء هذا الذي يقتضيه فله ان راووا هذا القدرة فكلامهم تام ولا فيشكل واما اعتبار علم بحقيقة الاحمال
الباب الرابع في الحكم على التكليف بما عليه من العلم بشرط التكليف في العلم بالنفس لا بد من العلم بالتصديق واللامكن الكافر لعدم التصديق ولا يلزم الدور
لذا في الحاشية ولزوم العلم بالاجل شرعية الحكم قال كان موقوف على توجيه التكليف ووجوبه الايمان ومن يقول بعقلية وجوبه الايمان لا يضمن
عائيه واقفاً بعض الجوز من التكليف المحال قيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لما ان التكليف طلب له وقوعه من كلفه امتثالاً لا اى لاجل وقوعه لا
كما يراه معشر التكليف بالعلم او طلب له وقوعه من امتثال اى لاجل الامتثال بانه يعزم على الفعل ويشترط له الامتثال كما يراه قائلو التكليف بالعلم وهو اى
الوقوع امتثالاً او ابتداء من الشعور به مع العلم بالامتناع امتثالاً او ابتداء من العلم وطلب المحال محال على ما ذكره هذا الممتنع من قائلو التكليف بالعلم لانه
لا يسلم على انه طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلو بهذا فاولى ان يقع ان فائدة التكليف ابتداء عندهم وبذلك تنف ما لا شعور له فاستحال
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل قبل اللازم الضرورى ان التكليف بشرط عدم الفهم محال في زمان عديمه ليس الفهم محالاً في زمان عديمه فكذا التكليف
المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالاً او ابتداء محال ممن لا شعور بشروط عدم الشعور فالا لزم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمعدى استحالة
في زمانه وان اريد ان طلب لوقوع محال في عدم الشعور فمنع اقول في جواب ما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولو ازم من ضرورة تصور
الامتثال والابتداء الذين هما فرع العلم والشعور فوجوده بدونهما وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجوده بشرط وجود الشرط والمحال محال
في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم شعوره المطلوب واستدل بوجه التكليف العاقل يصح التكليف اليها ثم افلا مانع من جعله في العلم
الفهم وهو لا مانع عليه هذا التقدير فما سياتي من العلم بالامتناع لا مانع من العلم بالامتناع والاعلم والاعلم ولا نزاع في اشتراط العلم وهذا في بعضنا
الضرورية ان الانسانية لا دخل لها في الباب الاول وهو الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمية سلوسيان والاستعداد والمجرد من غير العقلية لا يوجب الفهم
حالا فلا يصح التكليف حالاً والاصح تكليف البهيمية اقول لانه لا يترك عن اشتراط العلم فيه نزاع ايضاً فان الممازحين في اشتراط الفهم هم الجوزون للتكليف
لما لم يتركوا من الاستعداد ليس على الجوزون التكليف بالمال هذا هو غير ذلك فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت الشرع بل لا بد من العلم فان
ظهر فلا دخل كونهم محيزين هذا فلا وجه له بل الحق في المنع على انهم منع بطلان الثاني فان التكليف بالبهيمية ليس له من التكليف الانسانية بالجمع بين
المتقينين واذا قد اجاز هذا فليجوز ذلك واعلم هو الحق في الواقع فلا مسأع للمنع فان بطلان الثاني من ضرورى وجمع عليه على ما نقلوا انه
لا نزاع فيه على ان عدم استعداد اى الفهم في البهيمية مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها موصوفة بكونها جواهر فردية لا غير الزوج

استدلوا به في العلم

تارك من غير ما أخذ مع القول لوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث قلنا لا يجب لانه متخير معه فلا تكليف زلي وايضا يتعلق داخل في حقيقة
 التكليف وما لا يتعلق في عدمه فلا تكليف وانما نحن فلا يرد علينا لا يجوز تعلق الامر بالمعصية والواجب من غير تحقق الوجوب وبالعكس اما الواجب من
 غير وجوب فمعي المبدء وما لا يمكن لوجوبه السابقة على الشرع كما روي عن الامام العام في حقيقة هذا كلام بعض الاخبار الذي يعتقد الامال بالاعتقاد
 صاحب المبدء رحمه الله قال مطلق الاسرار الالهية لا خلاف فيها وبين الاشعية اصلا فان معنى تجوزهم التكليف للمعصية انما يبحث لوجوبه بشروط اهل
 لتعلق به اسما لانه المعنى النائم ايضا مكلف عنه ثم نحن لا نيل ذلك فان ما راد هذا الخبر في بسط الوجوب السقاسي بخلافه لانه لا يجب بحسب المبدء
 ولا يلزم منه انتفاء الواجب واليقين الواجب ذلك فان التمسك الذي يمتنع بهما جوازهما مع بقاء الاخير كيف الوجوب عند عدمه هو معنى
 افعال ما هو في المعنى بالامور وما لم يكن في عدمه تعلق لم يكن هناك وجوب واما الواجب فمعنى افعال ممن هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابد
 واما الوجوب والواجب الا انهما اعتباريان وفيهما مطاوعة فكلما يمتنعان في ذلك عند عدمه وانما الوجوب العقلي بخلافه لان المعصية في الامر يجب
 عليه لما مورث وجوبه بتعلقها لا سيما لان يقال لوجوب الواجب لتعلقان ثانيا في الازل ولاستحالة ذلك افعال النائم والمخير ان ليس في
 الازل في المعصية الواجب المتخير التعلق به فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وايضا في وجوبه من وجوبين ثم قال مطلق الاسرار واما الوجوب
 السابق على الشرع فموجب مشائخنا السلام كالشيخ الامام علم الهدى في المصنوع الماتر يدلف لكن حاصله ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يتم
 منه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى وروى شرع بدم لا وانهما الشرع كاشف فكلما العقل عندنا كاشف عن الامر في بعض الاحكام فتدبر
 لنا والايكس المعصية من المكلف انما يتوقف على التعلق ولو تعللنا واولم لم يكن المعصية مكلفا لم يتعلق به في الازل ولا يوجد فيه حتى يتعلق به
 والتالي بطول موازلي لان كلامه تعالى لان كلامه صدقه تعالى فيكون قائما فيستحيل حدوثه لاقتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه لا
 على المقترنة فانهم يقولون انه ليس صدقه قائمة به سبحانه بل صدق تعالى متكلم بكلام قائم بحسبهم قالوا ليس فيه من قبل الا تصاق بالمشق من غير قيام
 المبدء فان متكلم مشق من التكلم وهو مخلوق صدقه نعم ولا يلزم منه كون الكلام صدقه ولانه لا يتم على الكرامة القائلين لقيام الحوادث بذاته تعالى
 كذا في الحاشية ولا يخفى على المستيفين بيان مخالفة الحق لا يفر التمامية كيف ومسلته كون الكلام صدقه تعالى غير مخلوق متطوعة لا وجه للترتيب والارتيا
 فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر قالوا هو من الكفران لاسن الكفر وكيف صبر الامام احمد على اسن التعذيبات ولم
 يجره و خلاصه على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام شيخ داود الطائسي عند طولي هذه الحادثة تمام احمد مقام الانبياء وسبل الامام
 العام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوده ابا الكلام عن القرآن بل هو خالق او مخلوق فاجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالحكمة
 مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صدقه قدسية مجمع عليه جماعا قطعيا لا شعر مخالفة الحق وفيه وكذا لا يفر مخالفة الكرامة في اقتناع قيام الحوادث به تعالى
 فتدبر المتأمل قالوا لو كان التكليف قايما يلزم امر ونهي من غير تعلق بوجوده او عدمه ولا موزن ذلك صدقه وعيبه وهذا لازم عليهم في الكلام القطع ايضا
 فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سمع في التوراة قبل ان يخلق ادم باربعين سنة فنعى ادم ربه فيقوى
 وهذا خبر من غير تعلق وهو كذب فما هو جوابكم لتجوابنا انما يلزم ذلك الى الصدق والبسث لو كان الطلب في الازل تنبيرا ولا نقول اما لو كان كمن
 سلكون معلقا على وجوده مع صدقه التكليف فلا يلزم كذا الرسول صلوات الله عليه والاصحاب اجمعين وسلم في حقا وبذلك انتم في اقبيل ان لا يصح
 تعلق التكليف بالمعصية ولا وان تحقق التعلق بدون التعلق بغير ضرورة ان الاقامة لا يتحقق بدون الانتهاء اليه والتعلق انما قد يرد
 الامر والامور وذلك لان لا متعلق المذكور في التعلق التخييري واما التعلق في التخييري الى شئ من المضاف اليه وليس تعلقا متحققا بافضل

والله اعلم

ان الخطاب يتبع

فليكن العلم قد برهان على ذلك قيل في الجواب اسفه ولعبث من صفات الافعال ولا يتصف بها الكيف والكلام المنقسم من الصفات دون الافعال
 فلا يتصف بها فلزوم اسفه والعبث مما قول لابل يتصف بعض الصفات اي كيف لا الام طلب يتصف بهما اجماعا علم ان عبد الله بن سعيد
 من الاشاعة اي من الالهة والجماعة وكان قد اعلنا على الاشعري ذهب مستخلصا عن هذا اللزوم لزوم اسفه ولعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الاثر
 امر اولاد ونبياء وغيرهما من الاختيار والاستقمام بل يتبع هذه في الازال بعد حدوث العلاقات والمتعلقات بل لا بد من هو الامر المشترك
 بينهما والاقسام حادثة وقدرت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الرأي مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما
 انواع للكلام ويستحيل وجودها بحسب الالهي ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمقتضى انما انواعه بل انها عوارض بحسب
 عروض المتعلق وهو حادث ويحوز خلقه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امر ونهي ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا
 يكون حبا صادقا على الحقيقة في الحقيقة قول هذا الجواب غير تام فانما سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجودها قسم بدون
 وجود قسم ما محال ان كان التقسيم باقتبال العوارض او قال لوجودها قسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو
 بطل لا يعمل مع انه يلزم خلاف القرص فداو قال ان التقديم هو المشترك لعبث قد برهان ان كلامه تعالى واحد اذ لا اختلاف فيه في ذاته ولا اقسام
 بل ما يتعد دون نفسه متغير والعلاقات وبما قال القطار ان نفس في الازل متعلقا فلا تعدد ولا اقسام نعم هو صالح لان يتعد فيها لا يزال بعد
 العلاقات المتعددة فلو كان كليا صادقا لكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر صريح قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا
 ثم وان خصص المقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين القسم بالعوارض وبينها بعد عرض العوارض وهما التقسيم من قبل
 الثاني وعرض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه الخطاب لا يعقل وجوده بدون
 قسم ما ولا ينبغي ان قصد الخطاب بالفعل المتعدي وجود الاقسام وما قصد الخطاب فيما سيكون فلا ميتة في التحقيق الاقسام في السرفية ان
 الخطاب لا يكون الا في متعلق التخيري فلا يتعلق في الازل لا بمنه صفة الا فائدة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ذلك ان تقول انه سبحانه
 في الازل المكلفين باميانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما يورون عن كذا ولا يعلم وعلم الثاني يلزم ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال
 ايضا لانه لم يعلم الله ذلك وهو لم يخلق فنعين الثاني في ثبوت الامر والتعين بقليل ان يلزم وجود قسم ما واللفظ لا يكون المقدم مطلقا اي صين وكلام
 لم يصير امر ونهي ولا شئ من الاقسام اذ لا يتعلق للكلام بفعل المكلف وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المقدم مطلقا عنه وهو فاسد لان
 افترض له انه والعبث انما كان على تجوز التكليف المقدم اذ عند انكار ذلك لا توجه للامير اذ لا يطرح استخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطار لما
 قال هذا الكلام مستخلصا عن الامير والمذكور الا ان يقول المفسر انه كانوا يوردون اعتراض اسفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص هذا ونحن انما لا خلا
 بينه وبين الجمهور في ازالة التكليف التعلقية كما قال مطلق الاسرار الالهية لعل الامور والامور التي المنجز ان يرجع الى ما ذهب اليه
 الجمهور لا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه من الوجه المذكورة والمفسر انه قال لو كان الخطاب ازيل
 قدم عدم التناهي فان المحدثين غير متناه فلذا هو متعلق بهم من الخطاب فان المتعلق يريد غير المتعلق بعبث ان لا تعدد في الخطاب بل متعلق
 بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات بعد اعتبارها في فائدة اي خطاب صفة واحدة ازيلت لا تعدد كالعلم والقدرة واهتمامه الى الافراد
 والانواع بحسب العلاقات لا يختلف باختلاف الذاتيات هذا كاقسامها فان قلت هي بل ان التمدد فيه بحسب المتعلقات اعتبارا لكن العلاقات ليست
 اختراعية مختصة بل لها نظم من الثبوت الواقعي والالزام كون الادام والنه اي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت نعمي كونها واقعية ان الخطاب اذا

ان المقدم يتبع الذات ولا يتعلق بغيرها

ان المقدم بحسب تعدد المتعلقات

الى متعلقه صلح لان يتبرع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في اثنين قتال ثم الاشكال سابق من الاصل لان المكلفين محصورون بين
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين اقمته فتم تناهون ولذا التعلقات قتال فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احتزبه عن المحال
بالذات فان تكليفه غير صحيح والعاو على ذلك التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احتزبه عالم يتم شرائط وجوبه او ظاهر انه لا يصلح وجوب
وتكليفه به عند احد او علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احتزبه بما قبل شرط وقوعه وراى قوله عند وقت ههنا على ان المعنى في انتفاء الشرط
ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح بالتكليف البته يصح التكليف به قال بمجوز يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعنى
والامام في احوالته منها بايتبار والذين اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا بالاتباع والانتفاء
الامادة لايمان الى هبل وهذا لا خلاف فيه انما فعله هذا الاختلاف في المعنى فانه ظاهرا ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التميز واما شرائط
الوقوع فالفرق بالتباعد وعادة لا يستعمله وفي صوة الجمل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التمهيد قد تقدم في مسئلة امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منع على صحة التكليف بما علم المدعي ان لا يقع ومعلوم ان كمالا يقع فبانتفاء شرط من شروطه ان لا يقع في وقت
المعتزلة فقد اتحد ما علم المدعي ان لا يقع في الوقت وما علم المدعي ان لا يقع في وقت من شروطه فحكاه اختلاف ههنا من ان لا يقع في وقت من شروطه
لانا نقول لاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة وكون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع
قال اجماع منع على صحة التكليف بما علم المدعي ان لا يقع وان ظن قوم انه متنع بغيره فبالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمتأقصة لازمة عليه لعدم الصحة
الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المجتاهدين ياتي عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشيخ عند نقل الاجماع بل على
والظاهر في كلام شراح المختصر ان ضميره يرجع الى ما علم المدعي وان كان قوم ظنوا ان ما علم المدعي منه متنع بالغير لكن على صحة التكليف به لاعتبار
الاجماع نعم ان ليحج خلاف احد من يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كالي هبل وكذا العاصي ويتفق في غاية تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعضهم وكفرهم
عدم كونهم عاصين في كفرهم تارك لما مورثه التكمين للمعنى عنه واما شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه ههنا لو لم يصح
التكليف لما علم انتفاء شرط لم يعلم احدا انه مكلف قبل وقت الفعل لحواله ان لا يوجد شرط من شروطه حوالة شعور المكلف وانما لا يعلم وكذا المصنف
وقد اكره قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك لانكار ربط للاجماع على تحقق الوجوب بل يمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
العلم القاضي وبما يمنع ولذا زاد قوله بديل وجوب شروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما منع الاجماع على وجوب
النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية ونية الفعل فانعلبت الاجماع كان قبل الحنفية وانشاء نية قلت لو كان قبل
ليفره لانتهم اصحاب فخص عظيم واما بعده فلا اجماع الا بدخولهم في الجواب ان في الواجب لموسع والعمرى اجماعا بلا ريب وهذا التقدير فبيننا
منه المظهر ثم ربما يورد ان ارى بالعلم الحزم فلا يتحقق قبل الوقوع الاحمال الموت قبله وان ارى بطلان القوى فلا تسلم او ظن وجوده بشرط ممكن
ايضا غير واثق لان في اكثر الاوقات لا يتيسر النظر الضعيف فضلا عن القوى المعتزلة قالوا لولا عدم شرط غير ممكن لان وجوده بشرط بدون الشرط
مح والامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال به شك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية فلما ان
اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بمسبب لعادة فمرفان الضرورة قاضية بان الامثال من الى هبل ممكن بالامكان وان اردكم

غير ممكن بسبب عدم شرط لكن لا ينافي في الامكان وثالثا وعادة وليس شرط للتكليف الامكان العاوي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي في الامتناع لغيره وثالثا ايضا منقوض بحمل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الامر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان في الامتناع فانه اعمى لعدم العلم بالامكان والامتناع تابع للعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غير فاذا كان متمنعا ففقرات شرط التكليف فلا يصح التكليف به ايضا وفيما ان التكليف يصح بالعلم عندنا اجهل بالاستحالة وقدر الاشارة لكن لا يصح ان يكون العلم مكلفا به في الواقع او صحة الاعتقاد من ضروريا كونه مطلوبا فمما يروى قالوا ثانيا بوضع مع علم الامر بانتفاء شرطه يصح مع علم الامر بامتناعه لان عدم الحصول مشترك والتفصيل لما منع الا وهو علم متى علم وعلمه واللازم بطريق اتفاقا او لا يصح مع علم الامر بامتناعه او لا بطلان اللازم منسوخ فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدى وثالثا ثانيا تنزل العلمين عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول بل الانتفاء القائمة من التكليف وهو لا يتلوا ويرد عليه انه تحقيق الابتلاء فان عزمه وبني لا لعدم شرطه استحقاق الثواب والالاء فانما حق ان علم الامر بعدم الوقوع غير نافع من التكليف باقتران من المصالح العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين عليه السلام كان امن وبواكين سبع او ثمان وعشرة وكل احوال الصيا وقيل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا ممن وانما لو ثبت عدم لوثية اياه باطالنا في الدليل موقوف على كفراني طالب اما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه مع الالاء لا يدل على القبول في نفسه اجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق الآخرة على صحة في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بصلوة كافر في قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة كصحة صلوة واصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا بل يخصم لا التسليم بغيره واما ما ذكره من ان التتابع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجناب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل ظاهر كيف ونصوص نقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريت والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد بروت نصحيح ايمان لم يتردد الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا عندى كما لا الاشكال الثاني فساد ظاهر فان احاديث كفرة شهرة وقد نزل في رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه الى طالب انك لا تهدي من هبت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد بن الباقر اكرم الله وجهه واباه المرام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث طالبه وعقيله اباها ولم يورث عليها وجعرا ولذا تركنا نصبا في الشعب كذا في موطا الامام مالك وسنة به تامة في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التبعي حال الصبي انهم العلم ان الالة زمان للصبي الاسلام امير المؤمنين بشكل جدا فانه يحكي عن قريب قول النبي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد عزوة اخذ في واما قبلها فكان لها طمعية وكان ايمان امير المؤمنين كمالا له اول ما عند البعض وان كان غير صحيح عند احوال الا الاول في الصبيان فاجابنا ان ايمان المكلف فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل لاخرى ما يحكي ان الجرح من اشعر لم يوجد ولا يلحق فيه فمقتضى الالاء في بين الكافر ليعوم النصوص كما قرنا قال الامام في الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا يقبل وجوب الاداء فان التكليفية في منتهى فاذا اتم دفع فرضا مستطاعا في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريط الذمة لانهما غير متين شيئا فاما المحجة بغيرية واما وانما اى نفس الوجوب شمس المائنة لعدم علمه وهو وجوب الاداء والشئ ما يجب بغيرية في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لما لا اسلام ان علمه والاه اى علم نفس الوجوب وجوب الاداء بل كل علم الخطاب انما حكمه صحة الاداء من الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجيه الخطاب ثم انه ليس له في الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التوريد فلما لا يصل حصول لمصلحة لا نفس الوجوب وايضا لافرق بين الايمان وبين سائر العبادات فثالثا

في

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم انفسيت انهم ان الله القوم قديين سائر بالانحياز عن الخطاب محل انفس القوم لا يغيره وذلك متفاوت في اشددة والضعف ولا يتناول التكليف بكل قدر من العقول بل من جهة مقتضى ان ينطبقا ومعتد به فانطبق بالبلغ عاقل اى غير مجنون لانه مقتضى كمال العقل فالتكليف وادبر عليه وجودا او عسدا لا يلى كمال العقل ولقصانه فانه من الباقين من منقص عقله من بعض الماهقين كالمسقر المصطب بالمكروه منطية المشقة والاشقة امر غير مضبوط فالحكم وادبر عليه وجودا وعدما وجدت المشتقة ام لا قال البيهقي الميراث من الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلغ بعد الهجرة وقبلها الى عام ونحن في كانت تتعلق بالتميز متى نهانا نريد لانا طلة الاحكام بالبلغ واذا ثبت انما طلة بالبلغ فلا يجب ادبى على الصبي ولو عاقل خلقا لا لاي منصور وهذا الامام الشيخ علم المدى الماتريدى اعظم مشائخنا واكبر مشايخ العراق كذا فى التقرير كذا فى الجاشية وخلاف المعتزلة من وجوب الايمان اى وجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقاب تركه وخلاف المعتزلة الامام ابى زيد حيث قال لو جوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعد الرضى بقصور الدين وبعد انما قال سقطوا في غير الايمان لانا اول قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اى احسب المواقفة تامة عن التام حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحكم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم المدى يقتصرون على غير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل باجاءه وادخل صبيان الكفرة في النار فانما تعلقت فلم يعرضوا لسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليسوا اجاب عليه وكذا في حرم اداء الصلوة وهو ابن عشرة سنة اجاب عن الاول بقوله وعرضوا لسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحة الوجوب فان قلت لما كانت الصبي غير مكلف لا يتنا ولا الخطاب بجملة النكاح مع الكفرة فما بين فساد النكاح حتى يخلج الى العرض بل لا بد من دليل قلت قد بينا ان بنية الايمان لا تقطع الولاية عن الكافر منصفه منته في نصوص متننا فرة وهو يقتضيه فساد النكاح وعدم ثبوت التورث وغيره فك اجاب عن الثاني بقوله وضرب بعشرة على الصلوة تأديا اى ضرب لابل لتأديب لا لابل لتعذيب للاعتقاد لا تكليف اى ضرب لابل ان يعتادون منا لا لانهم مكلفون ولنا تأييدا عدم القيل نكاح المراهقة لعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة فالتام نصف الايمان حين تبطل عنه لا يفسخ نكاحا بخلاف البالية فانه يفسخ نكاحا ما فعل ان المراهقة لم تكن موقوفة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا لا يصلح وليا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشريعة ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مثلنا نحن مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلو على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه يفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها مهيت عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكلية وعلى هذا ينبغي ان بعض في حذرة عدم الوصف ايفه ونفسخ النكاح ايفه والذي يظهر بهذا البيان الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بل من تميز الى حال النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالتام اهتة لا يقصد نكاحا عند عدم الوصف بالايمان بالاشبهة في اليلوع الى حد التميز وباشبهة لا يرفع النكاح القائم بيقين واما حاله في الاخرة فهو كقول لى اسد فان المنع في علمه حد التكليف يعذبها والا لاهما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صحت للنظر لكن كبرت عقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بالفساخ النكاح فليس في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فندبر قول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة واجواب انه لم تقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فانما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا ولنا على القاطنة خاصة انه لو كان كل من يحقق الالهية واجبا عليه سقط الوجوب دفعا للخرج كما هو عليه به كان الصبي الا لى به هو ديا للواجب لانه صادر من صفاته لزوم الاداء بعذر كالمسافر او اصابم واللازم هو كونه موديا للواجب باطن لا اتفاق فاقيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المودى بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط في غير واجبة عليه بل وجوب منسوخ ونحن لا نذكره كما نقلنا عن البيهقي واما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا فاليق قال في اجواب وليس رخصة اسقاط لعدم الاثمة بالاتفاق في الايمان وفيها ياثم في الايمان كصلوة المسافر اذا اتمها فتمد بمسئلة الالهية به كون الانسان بحيث يصح

نوعه

نوعه

ان قيل ان الحكم بالاعتقالات في الدنيا لا يفيدهم وجوب الاداء وقامرة يقصرون احدهما كما لصبي العاقل فانه بزيادة قاصرة المعنوية الباطنة لقصور
عقله في الثابت منها الى القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما قدم في التفصيل في العبد وقياس عليه المعنوية ان يكون مع القاصرة لما حق الكفر وهو ما روي عن
فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي الذي لا يكون سقوط حسنة وتنج محض اي يمكن ان يسقط فيه بحال وبين بيت اي امر فحسن وقيل
ولما حق العبد وهو الذي روي فيه صالح العبد في الشريعة وهو التي ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه ووارث بينهما قد ينفع وقد يضر الاول لا يما
قانه حسن محض لا يسقط حسنة وفيه نفع محض لانه من احوال سعادة الدارين اما السعادة الاخرية فظاهرا والامانة الدنيا قلانه يصير بالايان معصوم الدين
ومعززا بين الامان واذا كان نافعا فيصير منه قياسا واستحسانا لانه محل المرجية فيصير ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يقبر وجعله كالايمان قال وجبر
من التبراع لم يوجب ولا يلحق به فان الحكم لا يلحق به ان الحج عايناهما السعادتين فان قلت فيه ضرر ايضاً جبران الميراث اذا كان المورث كافراً
النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب لقوله وضرر جبران الميراث وقرينة النكاح ليس بينهما على ياتنه بل لكفر القريب الزوجة فان كفرها مع ايمان المورث
للثنا فحصل له مني اوجب له كذا واشتهر فيهم ان الاحداث انصاف الى قربا لاسباب فليس ما بل فيها اذا كان الاقرب صاحباً وبهنا الايمان غير صالح
لنسبة المصا الى فيه فلا يضاف الفرقه اليه ولو سلم ان كل واحد من الضرين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بانذات فعداودة ابدية وكلم من شئ ثبتت
تبعاً للشئ ولا ثبتت قصه كقبول بهبه القريب من الصبي مع قرب التعلق عليه والله اعلم بالصواب لتتق قصدا ولو سلم انه بالنات لكن الضرر اليسير محل النفع المشير
وجواب اخر ان الاسلام ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين سعيد ولسقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانساب بينا فقدمه برو الثاني اي الصبي
الموجود كالأمة والقياس ان لا يصح لانه محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف قايو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام
وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحساناً عندنا وبهذا الخلاف انما يوجب من احكام الدنيا وفي احكام الآخرة يصح اتفاقا
لومات الصبي الكافر لا يصح عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخرية التعذيب في الآخرة وبهذا شئ عجاب قاي محمد في التعذيب في الآخرة
وعدم تجوز الفرقه او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صفار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية
القول لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبين سوا هذه ايتا في الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل وكافر تسمية الام وهذا غير بعيد في قول
الامام لما مر انه لا عذر لانه في الجهل بالخالق لكن ياتي عنه استدلال الاشعرية وروى سند جيد عن ابي هريرة ان السديني بالتار بابهم واما الدخول
فيه ممن اطاع بحمد يردوا ويقعون ومن لم يطع يعذب فلا اتفاق ايضاً ولعلنا راو اتفاق الى يوسف والشافعي معها ووجه الاستحسان ان الكفر
مخروط مطلقاً تصحيح واما وقد قام به فبعد شقياً فلا يسقط بعده غير مسموع هو كونه محل المرجية لابل الصبي وان هذه الشقاة الكاملة يخرج عنه
محل المرجية لان المرجية محل الشقاة الكامل في الشقاة وسعيدا اذا صح كفره واستبر شقاة به عقبين امراته المومنة ويحرم الميراث بالردة فان قلت فلم
يقبل بالردة قال وانما لم يقبل بل قيد لانه ليس القتل للمرتدة بل الحرقية وهو ليس من الهما وقد روي عن قتل الصبيان في انجر الصبي انما
في الصحيحين فان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا يقتل بعد البلوغ ايضاً لان في صحة اسلامه خلافاً بين العلماء فمن قال سلامة فكفره ردة عنه
ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاوردت الاختلاف شبهة في ثبوت الردة وقلت يسقط بالشبهة كذا قالوا وفي ان شبهة لدلالة
القتل هو الشبهة الناشئة في ثبوت السبب لعدم الشبهة الواقعة في كون السبب سبباً والالزم ان لا يثبت احد في سبب المختلف ولا يثبت بغير
الواحد وبهنا السبب متحقق بلامد فلا يصح الدرد قتال ولو اخرج واستوطدة شبهة في عوده لكان لوجه كفي فتمدبر والثالث هو الحسن والفتح
كالصلوة واخراتها من العبادات الدينية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات ودون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وفصل عليه

॥

فلا يصير واجبة الا اذا لم يخرج مع قبولها السقوط في الجارية لكن يصح مباشرة اياها اسي بعينها فانه للصحة اقتياد بالصوم للشباب والاقبال على عمارة
عليه في الفساد ولانه ليس محل التكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالفساد ولا يلزم جزاء مخطو احراره بالجناية عليه بخلاف ما كان
من العبادات المالية كالزكاة لا يصح منه لان فيه مزايع عدم الوجوب وانه ممنوع من التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد المتافع المحض لقبول الكسبة يصح
مباشرة منه بلا اذن ووليده لانه نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يستطاع العورات فيمنع الحاجة اليه فيما يتعلق بالمضرة واما ما هو نافع محض فلا يتعلق
فيه اليه فيصح من غير اذنه وذلك اسي لاجل ان الثاني في حق الصبي ثبت من غير اذن الوالي بحجب اجرة الصبي المحجور اذا استأجر نفسه وافرغ من
من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان الصبي حر لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يضره المشقة فاذا فرغ من العمل بقى
النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر له من دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسه فوجب له الاجرة بشرط ان
يعاد الفرغ من العمل لما بينا فلو ملك في هذه الاجارة فالتقيته واجبة لا الاجرة لان المستاجر يصير عاصيا بالاستعانة من غير اذن السيد فاذا ملك
وحبب قيمته عليه ملك العبد بالضممان فله ان يستعمل ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي لرفع النجاء المعجزة وهو مال قل من سهم من القيمة مع عدم
جواز شهود القتل في القتل بدون الاذن بالاجراء لان عدم جواز الشهود انما كان لرفع احتمال عزال الموت او اخراج مع عدم الوجوب عليه
واما حال خذلان القيمة فنفع محض النجاس من الضرر المحض كما للطلاق ونحوه فلا يملك ولو باذن وليه كما لا يملك عليه في الصبي غيره فعلى بذل السر
امرأة ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان قرار بالقطع وقد كان ولاية الوالي ليندفع الضرر بانضمام رائه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا
القسم بالكتابة فتأمل فيه قال الامام شمس المائنة السخري رزم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اسي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امراته لا يكون
محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وبذلك فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا يملك النكاح عن ملك الطلاق ولا عزيمة
اسي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك حر وانما هو في الايقاع فانه يملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن بما يشاء من الزوجة
مضرات خفيفة في الضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه دفع الضرر كان صحيحا فان هذا الشبه بالصلوب والادب علم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك فيه
مضرة اصلا فلم يملك القاضي اراض ماله من المثل فانه يبرح لانه فيه اصلا قال وانما يجوز اراض القاضي ماله من المثل لانه لا يبرح بل لانه حفظ له
لانه في يرضين فلا احتمال للملك مع قدرة الاقتضاء فعلمه فلا احتمال للحدود وههنا بحث فان احتمال الحجود وانفسد لكن ههنا احتمالات اخرى
كالعزل لقاضي ادا فلاس المديون او غيبوبة منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالمانية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية فظهر الجناية اليوم
في القضاء فانهم يحلفون الاب فانه لا يملك اقرض ال بن الصغير الذي روايته وههنا نوع من الحفظ لانه يصير في يرضين قادر على الاداء ووجه
الاولي انه يحتمل الملك بالحجود بخلاف القاضي فان عليه ملزم فلا يصح الحجود والسادس وهو الدائمين الضر والنفع كالاجارة والبيع وغيره مما
من المداوضات فحينما نفع لاحتمالها الاستبراء مشوب باحتمال ضرر لاحتمال ضارة الممال ولبدل والحق في حق معرفة العواقب فلم يفرض اليه
المعقود من حوله للسلامة يقع في ضرر بل ولى عليه من هو اشفق به فبانضمام راي هذا الوالي يندفع ملك الاحتمال من منزهة فيملك هذه العقود مله ثم عن الام
الي ضيقة لما انجسر القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الوالي كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود من
فاحش مع الاجانب اتفاق الروايات كالبالغ ومع الوالي في رواية في اخرى لا تملك لان الوالي ح منه في الاذن لجواز ان اذنه كان فلا
منه لا خدر ماله ولا ك في الاجنبى وعندما لا يجوز العقود مع اثنين الفاحش وقولها انظر لان الاذن انما اكبر من عاليا من عن الضرر فلا عقد
مع اثنين علم ان اذنه لم يقع في محله والحد لانه لا اذن منطنته منطنته عدم الضرر وتختلف الحكمة من المنطنة لا يوجب م العلة كسفر الملك للموتين

رواق ۱۱۱۱

أما من قبل من الحكمية ثبت الرخص فتدبروا العلم بأحكامهم ههنا عوارض على الأهمية ذكرنا مشائخنا الكرام والمطالع لكثر منها وأشار إلى بعض
 سنة الجملة وما ذكرنا لشدة الحاجة في استخراج الأحكام إلى معرفتها العوارض لمعرفة على الأهمية مساوية ومكتسبة فمنها الجمل وهو على النوع علم
 الجمل الذي يكون من مكابرة العقل به دال برهان القاطع فلا يشك ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جمل الكافر لا يكون عذرا بحال
 بل يؤخذ به في الدنيا بالاذن إلى التسليم لا ستر قاف أو حدا حرة وبعد قبولهم يكون مجتهد واقعة بما فعلوا الشرط ان يكون في وغير الباطل
 جازر الا كما لم يوافقنا محرمته في لا ديان كلما بالاتفاق فلا يجد سار بهم واقعة للمطالع ايضا عندنا خلافا للشاخصي ككان الخطاب التار لم يصح
 فلم يسيطر يقوم الجهر في مقامه فيفهم بالامارات وينفذ لكل الجوس من الحارم فلا يفسخ الا بغير قعما اليينا وثبتت نسب الاول ومنها وسحب على عطاء
 النفقة واحمد ويصير محصنا لو طلى ذاك المسلم بعده وقال لا ينفذ ويفسخ جبر او لا يثبت النسب لا نفقة ولا مهر ولا احصان لان دياتهم وان منعت من زوجة
 الخطاب لكن لا يثبت حكمه بديان بقي الحكم الاصل والحكم في الحارم اخرته فيبقى لما كانت في لربو وهو الا شبه الثاني الجمل الذي يكون عن مكابرة
 العقل وتدل بحجة اعملية ايضا لكن المكابرة في اول منها في الاول يكون هذا الجمل في ثبوت نسبه الى الكتاب والسنة وهذا الجمل لفرق اتصاله من قبل
 الامور كالمعترية والروافض الخواج وهذا الجمل ايضا لا يكون عذرا ولا تير كم على جهلهم فان لنا ان نأخذهم بالحجة بقبولهم التعديت الاسلام
 فان فصولا بل بل الحق يالتا ويل لفساد ينفذ منهم جبر ولا يحرم بل بل الحق يقتل امورته انما حجة عن الميراث او الاجنانية في هذا القتل ويؤخذ من
 بقصاص واحد الا انه اذا كان لهم فتنقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون القتل لعادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن بالهم بالان
 حال القتال الاستعمال الفبياع واما ان كان قائمة بحسب الرد الثالث بل نشاء عن اجتماعه وويل شره لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يحاكم
 الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه ان كان عذرا في حق الآثم لكن لا يكون عذرا في الحكم لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع تبرؤ التسمية
 به ولا القضاء بكل المطلقة ثلثا التاكيد زوجا اخر غير الذائقة عسايته كما حكم عن سعيد بن السيب الكرايح اجتهاد في ما فيه مسل كالمجتهدين وهو عذر له
 وينفذ القضاء على حصة النجاس من جمل نشاء عن شبهة وخطا وكما وطى اجنيته لظن انما زوجة او وطى جارية ابنة او زوجة وهذا عذره في حق
 سقوط الحد السادس بل بل ضرورة بعدد وهو ايض عذر الجمل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام وللجمل احكام بحسب الاثم وسيجب انشاء الله تعالى
 في انما تم مفصلا ومنها السكر وهو ما من صياح كما اذا سكر بالمعاصين التي يؤخذ من اشياء غير الخمر المألوثة لقوة البدن او بالخمير المشروب وقت الاكل
 المخمصة وحكمه حكم الانماء الذي يبيح انشاء الله تعالى واما من محرم كالحم المشروب في حال الضرورة وحكمه ان لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته
 حتى يقع طلاقه وحكمه ان لا يبيح تكمينه وظهارة الاعبارة الردة او كتمانها فساد العقيدة ولم يوجد رأيت في بعض كتب نفقة الردة بسبب الرسول
 صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضا ويؤخذ به القاري الا الاقر الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخ لا الاقرار
 بالفعل والهدف فانه يقضي ويحكم اذا اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يجد حال الضحوة ومنها الغزل وهو التماثل بكلام لعباد لا يريده
 معناه الحقيقة ولا المجازي والغزل ما في النشأت واخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يمتثل لبعض كالبصع فالغزل ما في اصله
 او قدر البديل وجبته فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبصع بشرط اختيار
 الموبد فانه قد يختار بالسبب من الحكماء كما في اختيار الموبد فانما بطل لكل وان اجار اجار في ثلثة ايام عنده وفي احدى ثلث شأ عندهما وينبغي ان
 لا تصح الاجارة عند ذوق ان اتفقا في السكوت فالاعتبار بالعقد عنده لا الغزل والاصل فيه ان يكون صحيحا وعندهما للغزل في الموبد ولا يبطل الا بطل
 ولا يبطل ههنا اذا السكوت ليس اعراضا وللعذر ان الاقدام على العقد نسخ كالمواضعة فتأمل وان اتفقا في البناء والاعراض او البناء والسكوت

نحوه

سفره وادع من كونه المعصية او للطاعة فعد من انما امر آخرى فواجب عليه عدة من ايام اخرى في صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما في فرض الصلاة على لسان نبينا
 صلى الله عليه وسلم في السفر وبتأويله في مطلق كقمتين اتباع الاممية الثانية قالوا الرخصة لعدم فلا يقال بالمعصية قال المعصية لا يكون موجبة وسبب للزوم
 كما نسلم من الحزم لا يكون سببا للثبوت فلا نسلم ان الثبوت لا يقال بالمعصية بل بالمعصية ليست اية وهي السفر بل مجاورة لا ترمى انه لو
 الطاعة القلب في السفر طاعة وسبب بها نفس السفر كما مع كونه معصية فصارت كالصلوة في الارض لمعصية فانها لم يكن نفسها معصية سقطت
 الواجب بكمال اسباب المعصية نفسها كالسكنة بالمسكن المحرم فانه لا يصلح سببا للثبوت وسرور ان السفر لما كان مما ينبغي عليه بعض العبادات كالجهاد
 والحج وغيرهما واكثر احوال المعاش كالسكنة والتجارة ونحوها وكان لا يخفى عن نوع مشتقة في الاثبات ثبت التمسك على حكمها انت وجعل سببا للرخصة لهذا الخبر
 الاكبر فلا يطل سببه لعموم معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يطل الخبر بمجاورة الشر وليس مقصودا لشرع من شرع الرخصة الترفية بالمعصية
 بل هو في ذاته منع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا بد ان اما الشارع الرخصة بما يميزه: قصد منه المعصية لا يلحق وشبهه ودادع
 انه لا نظير له وقالوا ايضاً قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي في كل المنة فعل الرخصة في غير الباغي فيعمم في غيره بالقياس
 قلنا ما ولي غير كمال على نفسه التجاوز عن احد في الاكل ولا عاص على غيره من المقصودين يانز منهم على انه لا يصح القياس قال هذا القيد لا يجب
 نظرا لحكم من غيره بل ان افادوا بحرية الاصلية وايضا الطلاق في الرخص الاخرى مانع عن القياس منها اخطاء وانما صارت مكتسبة لانه حدث
 من عدم ثبت الذي هو من تفسير المواعدة بالخطا حائزة عقلا اي العقل لا ياسب عن تجوز المواعدة على ارتكاب السيئة خطأ وخلاف المقنة
 لنا انه تعالى منع اسلمين عدم المواعدة بالخطا قال الله تعالى قالوا سمعنا واطعنا عنكم ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لما آتاه
 وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان ازنا سبينا او اخطانا ولو لم يصح المواعدة عقلا لما مدحوا هذا السؤال لان سؤال الاستحسان لا يستعمل في الاستحسان
 المعزلة قالوا المواعدة انما تكون باجتناب وهي بالقصد ولا قصد في اخطاء فلا جناية فلما واخذت فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية بعين
 التشبث والاحتياط الواجبين واحدا لما كان سببا عن عدم التثبت الذي هو اجتنابية صار جناية فيجوز المواعدة بها ايضاً ولنا قول ان المواعدة
 لعدم التشبث فقط بل لا بفعل الخطا حتى يرد ان النزاع لفظي بل المواعدة بكونه سببا عن فعل اختيارى فمد برغم اخطاء وان كان جناية
 لكن فينبغي عدم جناية ولذا لا يؤخذ به سمعنا كما قال رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه عليه وسلم ان الله تعالى عز وجل لا يهدي القوم الظالين
 وما اكرموا عليه فلا يؤخذ به ولا قصاص لانها يستيطان شبهة دون ضمان المتلفات من الاموال فانه يؤخذ به جبر المتلف الاكولة جناية انما
 انه يجب على الصغير ولما كان نوع جناية وقتل اعظم من الكسابة لم يمد الخطا فيه بل وجب بكفارة واما المدة فحجر المال ويقع طلاقه عندنا فكل
 انشا ولا يتحمل نصح خلافه لاشاقى رحمه الله ان اعتبار الكلام ما يكون بالقصد ولم يمدح في اخطا على فلا اعتبارا لكلامه كما في التام فلا يقع طلاقا نعم
 اعتبار الكلام بالقصد لكن النكاح عن معنى اللفظ احرعى فلا ينافى الا انما كماله على قصد المعنى فاما قوله تعالى في الباطن مقامه لانه منطوقه المقصود وان كان المنطوقه
 لا يقتضي الحكم بانفسه بخلاف النعم فان تمير البلوغ منت في ثم لا ينبغي ان يثبت انما يثبت بان المدة وقوعه قضاء لان القصد او مخفى فلا بد من
 المنطوقه واما الخبر العليم فيعلم القصد وليس دليل على اعتبار المنطوقه وانما وجهه في التشديد في انما يثبت بان المدة وهو ان كان عارضا على الالبته سببا
 للمنه من الخبر مسئلة انما كراه المجد بهو ما يفتقر النفس والعضوان لم يفعل المكره عليه غير اى لا كرهه لغيره بالية وت انفسه والعضو غير اى غير المحلى
 كالحبس والنزب وهو يوقعه لا يمينه التكليف بالفعل المكره عليه وفيه منه مطلقا قال جماعة يمنع الما كراه التكليف في المنع منه دون غيره وقال المعتزلة
 يمنع التكليف في المنع لعين المكره عليه وبقيضه يمنع في غيره في عين المكره عليه دون اقيضه اي لا يمنع في نقيض المكره عليه لنا الفعل انفسه

ان التقاط الواجب في الان في له ووضا المتلفات خطا

انما ان فعل

المنع

المكره عليه كذا ضده فمكروه في ذاته كما كان قبل الفعل فليكن عليه اي وكيف لا يمكن وبما حاله في اختيار المكروه من الفعل وما يدور به فان رآى
الفعل انقض ما به ويختاره وان ادى به به انقض اختياره فالفاعل قادر فجميع التكليف ولذا قد افترض بالره عليه والافترض نوع من التكليف كالالاكراه
بالقتل على شرب الخمر فانج يفترض عليه الشرب فياثر تركه وقبحه ما كره عليه كقتل مسلم غلاما اى كالاكراه على قتل مسلم غلاما فانه لا يخل بجل فتوجب
على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام فكيف عنه لعل اجراء كلمة الكفر على اللسان اى كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان او الكفر على
لا يات ثم يهتد ان فعل وان كان حراما لانه محمول به معاملة المباح كما قدم وما ثم في الاكراه على القتل نصب لقتل لانه محمول به معاملة
المباح قال المفسلون بين المسح وغير المكروه عليه واجبه لوقوع لان المكروه احوال الفاعل الى الفعل وضده متمنع وقوعه والتكليف
بما حال قلنا لا نسلم ان المكروه عليه واجب بالذات وضده متمنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل
وشرب الخمر قد يكونان بالفعل فان العاقل من شأنه ان يختار ما يراه انقض والسحاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل
بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب ففعل فانه وقبح قاتل المعترلة لا يمكن الا تمثال في التكليف لعين المسكره عليه اذ كره
مسك عين الما يدور به فالاثبات بالداعي لا كراه للداعي الشرع فلا اخلاص فلا ثياب عليه ولا تمثال فلا يصح التكليف بلا امتناع الفائدة من
ما اذا في تنقيض المكروه عليه كلف به فانه المنع في اجابة دواعي الشرع حيث عليه التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترف فمكروه التكليف فيض المكروه
عليه والتكليف بالاضد فيقتضيه المقدر به اى كونه مقدورا والقدره على الشيء قدرة على صفة فالتدرة على صفة قدرة على ضد الاضد
الذي عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وبهذا غير داف فان النفع لم يحل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة
شتمه وما ورد في الحديث ما في آخره وهو تنافي فائدة التكليف وهو الا تمثال مع الاخلاص في النية وبهذا غير واقع له بل العلو في الجواب انما لا نسلم
بعين المكروه للداعي الاكراه له وما فان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدرون على فعل الداعي الشرع والهل بالنية والعالم هو السامع
فكامل فهو الا حق بالقبول وتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا يكون الا المكروه في الفعل او لا يمكن الاول هو الاول فان الشخص لا يتكلم بسببه
اشارات او انشادات فالاشايات لا يفيد الحكم في كل انوحه لان الحجة فيها باعتبار الحكم منه والاكراه قرينة ظاهرة على انه يقصد لمطابقة والانشادات
اما ان لا يقبل الفسخ والطلاق والعناق وسواهما لا يؤثر في النزل في صحة احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر النزل مع انه لا اختيا للحكم فيه فاما
ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه اما اكراه عليه باليقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكروه عليه لقوله نفسه ولا يبرمه
قتال فيه فانه محل تال اما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فمفسد وان شائي وهو ما يكون التمكن فتنظر ان جعله لانه لغير محل الاكراه ولغيره
غير ان قصد الفعل على الفاعل كمنه الاكراه على قتله بغيره الصيغة فانه وان كان يصح جعله لانه لا تنفي محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا كان هذا الفعل جنائية
على احراره وان احرار الفاعل كان الاكراه بالجنائية على احرار المكروه فيقتضيه عيب رطبه الجوز انما يجلب الجوز على المكروه لانه جن جنائية اخرى
قوة الدلالة على الصبر ولما اثاره على تسليم البيع بعد الاكراه على البيع فانه لو كان الفعل المكروه فيصير عقيبا لا تسليما للبيع ومحل الاكراه هو لا غير
فيقتصر عليه ويأى ما فاما في البيع الفاسد ففان موضع اشتد ان كان جعله لغيره محال الاكراه فيسبب المكروه ويبرمه العبرة ومحل الفسخ
الملك او الكراهية على قتل انسان مسلم فالتقصير على ملكي وملك القاتل وكلما اثاره على التالف مال المسلم فالعنان عليه دون السلفه كالاكراه
على الاعتاق فانه من حيث صدق منه انشاء يصرف لا يصح جعله لاذ ليس بملك احد ان يعيق عنه غيره ومن حيث انه فعل للمالك المالك
ولا يصح جعله لغيره فان على المالك وعلى غيره فقتل وعندها انشاء فيجوز الاكراه قسما على الحق او على الباطل فان كان على الحق

لا كراهة في تركه على المؤمن الذي يدين على البيع فله يوثق فيه ويثبت ما كره عليه وإن كان على لبطل فيمنع من أن يبيع الفعل المكره عليه
 فلا يثبت المكره عليه إن وجدناه على المبيع كما في الألفاق وغيره بعد عليه ولا يبطل في تصرفات كل من يطل عنده اختيارا كان أو انشاء وقابل للمنفعة
 وإن كان المكره قد قطع الفعل عن الفعل من غير التنفيذ وإن كان لا يبيح بعد على الفاعل ويثبت حكمه كالأكره على القتل فقتل من القاتل مع أنما
 يقتض من المبيع لأنه سبب فصار كأنه قبله إيمان كالأكره الرجل على الزنا فيجوز له أن يبيعه بذلك في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالأكره إن كان
 على الباطل فإن كان مباح المكره عليه حقيقة كالميت فيجوز على الفعل ويأثم بالترك وإن كان لم يبيح ولم يباحل سماعه فيقبل بغير حراما كما كان قبل المكره
 يأثم بالفعل ويؤجر على الترك كالأكره على القتل والزنا لا يبيح لكن يعمل به ما لا يباح يؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالأكره على إجراء كلمة
 الكفر على اللسان أو تأخير الصلوة عن الوقت أو الإفطار في الشهر المبارك واجبة على إحرام أو إكرام المرأة على الزنا ونحو ذلك والأكره على ألفاق
 مال المسلم فهو يبيع ما كان على محرمته وعمل بماله المباح لكن قال الإمام محمد بن حبان لا يأثم بالآفاق وإن صبر كان شهيدا وما جوار هذا كله في المباح والمكروه
 فيما يثبت به إذا كان مسائل الأكره على سائر العوارض مبنية على انتفاء المخرج في الدين أو في مسألة عقوبة الأكره تحمله بين العوارض فممسئلة لا يخرج
 في الشرع عقلا كما عند المعتزلة أو شرعا كما عندنا وهو أي المخرج كل من شك في نفس أو زاده أو توهم من مذهب ولا يترك من مذهب من حيث الشارح
 اعتباره فلهذا أي فلا يثبت له لا يخرج في الدين لم يثبت من الأحكام على العبد المعامل بقصور العبد أو لقصوره وقصور العقل ولا على المعنوية المباحة
 العقل فلا قال في زيدا الإمام القاضي لأن العبادات واجبة سقطت أو أنها لا ضرورة ولا حيل إن لا يخرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في جميعها
 دون الصوم فإنه يجب قضاء لقول المؤمنين عاقبة الصدقة في الله تعالى عنها النساء ذلك فيوجبه بقضاء الصوم ولا يوم بقضاء الصلوة
 كذا في الصحيحين في قضاء الصلوة من الحج ما لا يخفى لأن لشريعة عادة لا يخلو من الحيض وهو يفي لا يكون أقل من ثمانية فبلغ الصلوة كثيرة في
 قضاء ما خرج عظيم ولا حيل في ذلك شرعت العبادات في المرض على سبيل لطافة قاعد وضبطها لما روى البيهقي والبراء عن جابر نص عن النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم عاد مريضاً فراه ليصلي على فاخته فخرقه به فاخته عودا ليصلي عليه فاخته فخرقه فقال
 صل عليه على الأرض إن استطعت والاقاوم أي اجعل سجودك أخفض من ركوعك ولعل ذلك انتفى الأثم في الخطأ بمجتهد أو قد ثبت بإجماع فاطح
 معاضد بأحاديث صحاح وقدادس إليه بقوله ولو لا سبق كتاب من ربكم لمسلم فيها أخذتم عذاب عظيم أي لو لا سبق الكتاب بان لا يلحق في الخطأ
 في الاجتهاد وليس العذاب في هذا القدر والحمد اعلم بما رده ذلك انتفى الأثم في النسيان لما روينا من قبل وكذلك انتفى الفعل الصائم ناسيا فلا يقصر
 به الصوم ولا أثم أي لما روى الشيخان من أبي هريرة عن رسول الله عليه وآله وصحبه وسلم من نفسه وهو صائم قائل وشرب بغير قصد صومه فأنما طعمه
 الله وسقاه وذلك خفف في السفر لأنه مظنة المشقة فشاعت الصلوة الرباعية ركعتين لما روى في مسند أحمد في مسند أبيه إلى ثمانية أيام ولياليها والاحاد
 في ذلك مشهورة مستفيضة كما عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله عليه وآله وصحبه وسلم ثمانية أيام ولياليها من ولياليه للقيام
 ولذلك عدم المخرج من الدين ثبت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي أن لا يخص إلا بعد تحقق السفر ما يخرج من ثلث أيام
 لأن الشئ لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلفها
 الرخصة من رضوان الله تعالى عليهم جميعين ولو أقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزم عليه أحكام الإقامة من الأخذ بالاعتبار
 ولو كان في المفارقة مع أنها ليست محلا لإقامته لأنه ولها أي للرخصة فإن سببا الذي هو السفر لم يقرر فإزالة نيته السفر يصيرها ناسيا من إتيان
 سببها فلا يمنع المفارقة فإنها يجمع لا ابتداء الإقامة دون يقاؤها وبعد ما أي بعد مدة السفر لا يجمع الإقامة إلا فيما يصح فيه من العمران لأنه

ان سقط الحكم الصائم

رفع الله بعد شقته وتجدد إقامة فلا بد من موضع يصلح لاجتماعه هذا وما العوارض السماوية منها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يفتى وجوب ضمان المتكلفت لانها تجزئ المتكلفت ولا وجوب المومنات من العشر والخراج وصدق الفطر ولو وبها الولي عن ماله ولا يصح ان يضمن لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لروية ذلك وما البائع من التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور المازندراني وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشايخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ويجب الغزبات والمومنات ويصدق عنه الاجزئية وبنيونة المرأة الكافرة لاسلامه او المومنة لاداءه ليس لاصل الخبر بل للاختلاف الذي بين مفسد الكحل ويعرض الاسلام على التمييز عند اسلام زوجة دون غير التمييز بل يوترق ويصير غير التمييز موشيا لاجل الال بوجوب الاداء وكذا يصير متباعدة بارتدادها ولما قلنا ما معنى دار الحرب كذا التمييز الساكن تابع لاحد بها دون المظهر لاسلامه او الكفر ومنها الجنون في القلة لا يفتى شيئا من العبادات فيجب قضاء ما وجد العقل في حق الصلوة مالم يتبدل يوما وليلة لانه منقطع التكرار وعند الامام محمد او ابلغ من اعتبار الحقيقة وفي الصوم والشهر وفي الزكاة والحج والحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالكثرة والكثيرة مثل الصغر الا انه يعرض على البرية الاسلام عند اسلام امراته ولا يوترق كما في العصبى لانه ليس له نهاية معلومة للمسلم الذي جاز التحريم بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يمتنع احدا ولا يحكم برودة البويه والعشيل العصبى مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات في التحريم التقريعي لانه يتقوى به فيجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عندنا في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب ضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع ذكره فلا عذر كما في كل الناس في الصلوة او ايمانية ذكره ويصير المحرم ناسيا او الاحرام مذكوران لم يكن هناك تذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا و سلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الدعاء ناسيا ومنها القوم وبه فقرة تعرض الانسان مع بقاء العقل لوجب العجز عن اداء كل الحسنيات واستعمال العقل عن الافعال اختيارا ولما لم يكن التائب فاما للخطأ اخرج عنه قوله افعال في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب ضمان في حقوق العباد فيجب ضمان بالثبوت بالناس كذا ادية انسان قتل بالقلوب عليه ولا يعتبر اقرار الضحية ولا يصح طلاقه وبيعده وغير ذلك لا يوصف كلامه بخبرنا انما يشار بل كالحال الحيوات فلا تعتبر قرانه في الصلوة ولا يفتى بغيره صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفتى بغيره الصلوة ولا يوترق صرح به هو ايضا وقيل الضمير ان لم يفرق النص عن الامام الهمام نسيان الوضوء والصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويصلي وقيل لا يفسد الوضوء ونفس الصلوة وفي الخبرين عندنا لان نقض الوضوء لكونها جارية ولا جارية بغيره وكلامه فيفسد به الصلوة لان الكلام فيفسد مطلقا لعدم فرق النص كاساس في ثم النوم يستتر في هذه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء من جعل الشرع الموجب الاسترخاء منه جدا فانه للسبب مقام المسبب في غيره الا من بينام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه جدا وتنه الاغما وهو آفة يصير بها العقل في كماله فيحطل بها القوى المدركة فيجعل عليه كالتنوم في عدم توجه الخطأ وجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان في حق ارضا والاعضاء جعل حدنا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلي قبله والكثيرة يمنع وجوب الصلوة كالجنون وغيره كذا في الاغما وشراؤه به هذا ومنها ان يفسد النفس وبها لا يمتنع التكليف الا انه لا يصح معه من العبادات التي شرط الاداء الطهارة فاحذر عنها خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالها وسقط عنها الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها لا وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متغير فلا يصح ان يقال شهادة لصفه غير مقبولة دون النصف الاخر كذا القضاء فكذلك الحق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متغيرة وعلى هذا فلا تجزئ الاعتقاد لان الحق مطاوعه فلا تجزئ لزم تخريجه وقال الامام القسري الصلوة من السيد في الاحتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان ازالته ايضا متجزئة وليس نفس الاحتاق سببا للتحقق مني بلزوم من وجوده وجوده بل احتاق الكل موجب للتحقق كالوضوء متجزئ وسبب لزوال الحدث وهو غير متجزئ فالرق في مستحق البعض كمال فهو كما كتب عنده وصرعته بهائهم الرق يصفى الكرامات ولذا جعل النكاح شئنا يكون طلاق الا ليطيقين عدتها فيقبلين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة المطلقات

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون عليها قبل الحرة ومنفردة دون بعدا ومعهما وكذا ينصف المحرور وفيه العبد نصف حد الحر لان
 الغرم بالضم والرق يمنع ملكية المال لانه مملوك لنفسه دليله ان ملكية النفس فلها سبق على اصل الجزية فيصح اقراره بالحدود والقصاص
 والسرقة والكا والمان في المأذون في المحرور عند الامام فيقطع ويرد المال عند ابي يوسف ليقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذ الذمة للمولى ولا يصح
 اقرار المولى في حقه سجد او قصاص كذا يملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب للمال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا لا يملك طلاق امرأته ولا
 يملك تم غفرانها بغير قتله ولا اطلاق عضو من اعضائه ولذا لا يقبل المحرور عندنا ولا عند غيرنا فانما لا يقبل لاجل كراهية الرق ايضا منع ملكية المنافع بل المنافع
 كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للعبدين في الحج الا باذن السيد وكذا الجهاد والخروج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النقية العتق
 وانما يصح امانته ما دون ذلك ملك للقيمة فينفقه عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاء له ولا حكمة وكذا انما
 والرق ينقص الذمة فلا يجب على زمة شئ الا بغيره بالية رقية البية فلا يجب باقراره للمال في الحال الا في المأذون بالضرورة ويجب الغرامات لاجل الجانيات
 الذمة فيعويدي فيباع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يبيع رقبته المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسباله ولا يجوز تيرجانه من كسب لاله
 المولى او الدائنين لا يقبل بديته الا البشير بالنص لا يجوز له الترخيص آتاه والحكمان مكاتباً مسلماناً العبد اهل التصرف وملك اليد عنه ناعلاً فالشافعي يرجح
 عنده ليس اهل الجهاد وانما التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انها اى ملك التصرف وملك اليد ان يكونان بالية التكلم وصحة والذمة هي كون الانسان صالحاً لا كونه
 به من الاحكام والاولى اى البية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يخل بالرق بالضرورة ولذا كانت ردائيه لمزومة للعمل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبراً يكون عقله معتبراً
 على يصير كالعتوه والسانية اى الذمة انما يكون بالية الايجاب عليه والاستيجاب له ولحقها غوطب بحدوده اى حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكمات
 عن المحرمات الا ما يفوت به خد به السيد كالحج ونحوه يصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد واذقة ثبت ابلية التكلم المعقبة والذمة صحيحة
 له صار اهل الملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
 بالكتفي الدين ولا يقدر على الاستحالة فانه فاك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الالبية كما هو مذهب الشافعي الشافعية
 قالوا لو كان العبد اهل التصرف في شئ كان اهل الملك فيه لان التصرف سبب له فان الشئ ملك بالبيع والشراء وسبب عنه فان الملك
 يبيع التصرف ولذا لا يباح في ملك غيره ووجود الشئ يستلزم وجود سببه وسببه بالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والسبب واللازم
 باطل اجماعاً فالملزم مثله فليس اهل التصرف واذ لم يكن اهل التصرف لم يكن اهل اليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد ا
 قلنا لا سلم الملازمة ومن كون التصرف سبباً للملك لا يمتنع انفكاكه حتى يجب الملازمة اذ تختلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكاً للسيد لا
 المقضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سبباً عن الملك لزومه له بل قد ينفيك السبب عن سببه اذا وجد في المنسب سبب آخر
 ويجوز تعدد الاسباب لالبية التصرف والما حصل منع اللزوم بين البية التصرف والبيهة الملك بايد المانع مع سببية البية التصرف لالبية
 الملك وابدأ سبب آخر لالبية التصرف غير ابلية الملك فيما يكون سبباً واذ لم يثبت الاستلزام بين البية التصرف والبيهة الملك لم يثبت
 ما بني عليه من قوله واذ لم يكن اهل التصرف آه فكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
 يستفاد آه فمير عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضربا فان المقصود بيان اللزوم بين البية اليد والبيهة التصرف وهو حاصل
 وانما يصير الحديث بعض المشايخ حيث اوردوا في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قرنا لا يرد وهذا
 فافهم ثم اذا ثبت فملك اليد دون ملك الرقبة وهو على من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان ملكية للنكاح

بكله فمالكية النقص من مالكية الحر استقصا على مالكية وهو الذي لا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكية ليس لنصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكية يد اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر مضاب السرقة فان لم اعتبارا في المشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار مالكية الاتري ان دية المرأة لنصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ان لا ينقص شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من المحرقة برشم او رد من عند نفسه وليلا آخرو هو ان المحرقة فيه المالكية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمة الا انه ينقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فترفاه موضع تامل فصرح لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن قوت حقه في الخدمة وفي برادة رقبة من الدين والدية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام مقتضى فيجوز ويثبت يده على سببه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يداد انما يملك المولى حجرة دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لان في كتابة الما دون عبده لا يملك المحر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان الما دون غير المكاتب لان فك حجرة كان بلا عوض فيكون كالمكاتب فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض فهو نوع من العجز ولا ينافي في فهم الخطاب والدية العبادات والالتزام في التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكينة واخرت مالا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلف في المال حجر المرض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال تحت الثمن والثلثين سجن الورثة لكن ان الفصل في الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل القيمة والنكاح بمثل المثل لا يمنع منه التبرع اذ البطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فنفسا من الاقرار له البيع معه ثم انه يفسخ العقود المحجورة عليه الكانت قابلية للفسخ والافحكما حكم المعلق كاحتاق العبد من التركة المستفزة بالدين او قيمته يزيد على الثلث فانه يعقب بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والرائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت مسألة الموت مادام لاسا والتكليف لانه عجز كل عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذنب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بصحة العمل الا بهنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا يصح ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات ماله كانت ابدية واما المتعلق بعين او مال فلا يبقى على ذمة ايضا لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغصب فان للمودع والمفصوب منه ان يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة ان يردوه او غير ما كان متعلقا بما ل تركه كالديون فان الدائنين لهم ان يأخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون الاداء والوصايا فان الموصي له يكون خليفة في ملك الثلث والتجيز وتقدم على الديون والوصايا بالا جماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها هي الكفالة تصم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدارن مطالبة ايها شاء ولا مطالبة بهنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره بهنا قد لان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا تخرج القول الاول واما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل ما في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لمجتمعية فسيهية يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفالية فانه كان وجبا على الاصيل ثم بالتزام وجب على الكفيل وايضا ادى سقط عن صاحبه كوجب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لهما

الاتحادى بين الجنس والفصل بالقبول باستحالة في نحو البسيت دون المركب الذى يحكم به ولا يبعد بناءه على القول بالشيء دون حصول الاشياء بانفسها ان الكلى بالانما تقبل بصورة شجرة لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شجارتان للجنس عند الالتفات اليها مع التحليل اصلا والحق ان هذا لا يبعد فاما لا نعنف القول بالشيء بل الحق عندنا هذا على السطر العقلى وقد بينا في حواشينا على الحواشى ان زيادة العلاقة بشيئ لمواقعته والى تسليم ان صورة الكلى انما يتصل به واجالا بالشيء او انه وان لم يحصل له صورته بل يتصل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد من احدى التين فان الفهم الذى حصل بالشيء الاول للكل غير الذى يميز بهما بشيئين الاخرين للجنس فلا اتحاد في ذلك التين بل ما حصل له العبد الى هذا الا ان العمل به يحدث بعد ذلك امر فالتفصيل كيف قالوا باتحاده لا التين وقد قالوا بان التين تابع للمطابقة لا يتبعه يقتضى الاشئنة المنافية للاتحاد قال ما يقال انه اى التضمن تابع لها اى للمطابقة فتوسع منم لانها لما كانت لا يتميز منها الا باعتبار التحليل وبذلك لا يتبع تابع لا اعتبار نفس الكل قبل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء لما خذ لا يشترط شئ اقدم من المركب وعلقاه المتأخرين هذا بالقبول فكيف يتجه الدلائل ان بل كيف يصح الحكم بتبعيته التضمن المطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا يشترط شئ هو الجزء فتقدم على الطبيعة بشرط شئ هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه حقيقة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حمله واعتبر الجزء لا بشرط شئ ونظر الى ان المركب لا يحصل الا بانضيا في زيادة اليه وصيرورته بشرط شئ حكم بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثانى وهذا هو لا يتا في التحصيل لها في ذهن معاكما في الخارج يحصلان معا وكذا لا يتا في ان يكون الطبيعة لما خذ لا بشرط تابعة لما خذ لا بشرط شئ في الانفهام من اللفظ هذا الدلالة على الخارج مما وضع له التزام وقيل لا مطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه النوع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان القرينة دلت في تلك الدلالة المجازية لازمة تلتلف اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهومه فيه ان شارطى اللزوم العقلى ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذى ظهر من جهة القرينة هو لزومه لللفظ مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معا واذ من ذلك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هى صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم لللفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متساويان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المص بقوله والقرينة قد يكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعتراض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اراد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرط كما في الشرط ما دام الوصف فظاهره ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيما بالمشروط بها وان اراد بشرط للقرينة كما في المشروط بشرط الوصف فاللزم من حيث الاقران معا فالنقيض داخل وهو ليس بلفظ واما اشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في لزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ وال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من المجاز ان يكون المركب من الجوبهر والعرض عند جوبه التركيب منها جوبه افقده وهذا التام ليس محله فان المركب المذكور ليس محله فيكون جوبه الصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى للاتفاق على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شئ في شئ لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشئ في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوبه حقيقة كذا قالوا ثم علم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا يخلص عن هذا الاشكال الا بما يخرج المجاز عن الالتزام وادخله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعى والخاصى اما ما خرج عن الدلالة الموضوعية باستراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيانه فرع تفسير الدلالة وانه بل يشترط فيها انه مما سمع اللفظ اعم لا للكل الاول اولى فان كان كما قال المص ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالاتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن

شرح مسلم الشافعي رحمه الله

الاستقلال من السيد وان امكن الانفكاك بينهما في السفل ثم مطلع الاسرار الامير ككلام على المصنف فبذلك تبينه مقدمة هي اهل الميزان في قوله الاله الوضعية الى ما كان على
تمام الموضوع له وهو المطابقة الى ما كان على الجوز المنقسم في ضمن الغمام الكل وهو المتضمن الى ما كان على ما سيج لازم ذهني له التزام والقصد لما هو في المطابقة فقط عند
والاخير ان دلالتان تبينان لهما والدلالة الجازية اما ان يخرج من الدلالة باعتبار الانقسام الكل كما مضى عليه السيد قدس الشرف والامير في المطابقة كما قيل في
ابن العربية فالقصد بتبني الدلالات كلها فالالتزام بقصد من اللفظ خارج عن خفاء وكذا التضمن بقصد من جزر معناه فالدلالات الجازية داخلية في التضمن والدلالات
واذا تقررت فقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بني كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الالهي فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجوز المقصود من اللفظ بان يستعمل
نبيه جاز في الاصح دعوى الاتحاد بين الدلتين كما لا يخفى بل يصح اجتماع الدلالة المطابقة مع ما لا يخفى وان بني كلامه على اصطلاح اهل الميزان في التضمن اليه لانه
الجوز المنقسم في الكل فصيح دعوى الاتحاد وبناء على رأيهم من ان بينهما قوما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الجوز
تضمن لكن صيغة الالتزام للدلالة على الخارج التابعة للمطابقة مع لا بد من اللزوم من بينه وبين الخارج الموضوع له والالتزام بالدلالة مع لا وجه لايراد انواع المجازات فخصه
على الشارح فالمصنف في التضمن اصطلاح في المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية كما ينبغي ان يفهم من المقام ثم وضع الاصول من اللغات للكتاب من حيث هي
من غير سخط كونه في الذهن او الخارج لانه اى الوضع للتغير عما في الضمير اى شئ معلوم مائة وانا فانه كونه في الضمير ليس في الضمير اى شئ معلوم مائة وانا فانه كونه في الضمير ليس في الضمير اى شئ معلوم مائة وانا
به الوصف ليس تابا لما هو في الضمير ليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل في قوله معطوف على الجوز في قوله للمعاني
معنى الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فاما الشئ من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل في قوله معطوف على الجوز في قوله للمعاني
افهامه منه وقيل النزاع مبني على ان العلوم بالذات هو حاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة
وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب اليه سبب ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فبذلك
وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال بانها موضوعة للصورة الذهنية اراد ان المعاني من حيث هي فان الصورة ربما يطلق
عليه ايضا ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو خالف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع
بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان
اقوال كون الجنة واضع البعد فالواضع هو سبب فان قيل المراد السمييات فالنسخة هذه اعلم علم الله السمييات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق
لا الالفاظ واوضاعها قال وليس المراد السمييات بدليل قوله تعالى فاعلم اني باسماء هو لا فان السمييات هي المشار اليها في يلزم اضافة الشئ الى نفسه واول
بسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه والمشار اليه الحقائق والمضافات السمييات فان قلت بانها دليل فلا يصح اليه من غير ضرورة ويلزم
تاويل آخر في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه يحمل قوله تع ثم عرضهم على الملائكة على التغليب في الضرورة في التاويل ان الكمال
يعتبه بالنسبة الى الانبياء والاوليا معرفة الالفاظ بها وبها تاويل آخر لانه عليه المحققون ان الملائكة تكلموا في آدم ليس فيك المار وادعوا فخصامهم
بالسبح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحهم على تسبيحهم جميع الاسماء الالهية والكلمية والجزئية تسبيح كل موجود وموجود بعض بعض فان كل موجود
يسبح ربه بما عرفة من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تع ويدعوه لكل اسم اسم ويكون كمالا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اى عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال
باسماء هو لا اى بالاسماء التي ليسبح بها هو لا اى كلهم صادقين في انكم لا تعلمون بالخلافة والاراء معركم وتسبحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بجميعة
ضمير العقلاء لانها من حيث انها تسبحه فقلنا قالوا سبحانك واعترفوا بعبادتهم من ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اخلق من
واجعله خليفة على هذا ليس الآية من الباب شئ وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تع من آياته خلق السموات والارض واختلاف نسبة تكلم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فإنه لا اختلاف فيه يعتد به لجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكذا آية لا ينصور إلا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
 فإن قلت يجوز كونها آية باعتبار الإقرار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدر يرجع إلى القول بأداة الإقرار يرجع عن الظاهر فلما ثبتت
 إليه وفيه نظر فاجوز أن يكون المراد باللسان العضو والاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى والله أعلم بمراده
 من الآيات اختلاف استنساخ في فائدة ما في التعبير بقدر بعضها على التعبير بلغة وأخرى على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
 والباس به أيضا كما تقدم بالتجوز في استنساخ قوله قالت البوسنية الوضع بالاصطلاح من الناس بقوله تع وما أرسلنا من رسول إلا لسان حق
 ولو كان الواضع هو الله تع كان عليهما بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه وأجيب بأنه لا نسلم أنه لو كان الله
 هو الله تع كان عليهما بالتوقيف من الرسل كيف أنه تعالى عليهما آدم أولا قيل الإرسال ثم اختص كل قوم بصفة فأرسل رسول ذلك القوم
 بلسانهم وقال الاستناد أبو إسحق الأسفرازي بالتوزيع بأن ما يحتاج إليه التعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف
 وقال جماعة بالتوقف فإنه لم يقيم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما أفيد أنه إن أريد جزم القول فالحق التوقف والأفانط به بأن الاستنساخ
 ثم اختلف في أن وضع اللفظ للمعنى بل المناسبة بينه وبينه أم لا وحتى اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والأجيب لبعضها الآخر ترجيح من غير ترجيح
 وشأن الحكم بما في محله وهذا ظاهر فيكون الواضع هو الله تع حتى المناسبة بين اللغات وبين المخرجة التي نسبت بيوت كل قوم إرادتها فيه صلوح كمال
 لأنما يقول به الفلاسفة من حج أرضها السماوية والأرضية أي العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والأفانط والسند في الأصل
 والعربية للعرب ليس أولى من العكس من هنا أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا لسان سكان الجبال صلبة لئلا تكون مخرجة كذا القول
 بالنسبة التي بين اللفظ ومعانيها بأن يكون بين آيتين مناسبة تقتضي عدم الالتفات لوضعي طبعهما والالتفات به في الدلالة بأن يكون العلم بهذه المناسبة
 في التفهيم المعنى منها كما ذهب إليه عباد بن سليمان وغيره من أتباعه فويعيد لأن المناسبة الذاتية بين الشيء والضمير كالمبايعة العقل وأما الرد بأن يلزم أن ينفي اللفظ
 عن الدلالة أصلا فإن مقتضى الذات لا ينفيك عنها فغير وارد فإنه أراد بالاعتقاد ما ذكرنا ولو أراد بالاعتقاد ما كان مقابلا للوضع والكان من عرض مفارقة ثم
 وجب الإيراد عليه ذكر ثم بعد الاستدلال بعد ومكابرة سمعت عن بعض الشيعة سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيعة جدي المولى قطب الملة والدين المشيخ
 قدس سره أنه لقي بعض الشيعة رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين لفهم منها كل لسان على وجهه كذا سمعت
 ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب إلى عباد بن سليمان وعلى كل تقدير لو لم يرد النقل لم يوجب عباد بن سليمان نحو تاسيده ويجوز أن يكون
 فهمه لمصرفه تلك المناسبة التي وضعت الألفاظ لأجلها لا للاكتفاء بالمناسبة فقط فخرج اللفظ عن الوضع والطريق إلا أن في محرفة الادعاء التواتر
 كما لا يرد النادر التشكيك فيه بأن التواتر غير مقيد للعلم وإن لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه واعتدالهما صفة لا يثبت له كونه فما لفظا
 للضرورة القاطعة الطريق في المعرفة والأحاد لا يجوز كقول الأصمعي والتخيل في استبعاد العقل من إثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا
 الجمع المحلى باللام يخلو الاستثناء وهذا المقدار مستقر آية وكلما يرد الاستثناء لغير مقتضى منه لأنما الاستثناء لأخراج ما لولاه يوجب دخول هذا
 مقداره على ما يستلزم من مجوز القياس في اللغة بآيات الواسع وضع لفظا معينا لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بأنه موضوع أي كذا
 للتعبير فبما على كونه لعدم الغلبة لشد السارق الموضوع للآفة خفية عن حذر اللبائش تياسا عليه للأخفة خفية وأما إثبات من الواضع
 اعتبار قاعدة كتابة التباس في قولهم ما كان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه فإنه جازم كقياس ضرب على نصر في كونه لفظا في قوله شرفه شرفه قليلا ومنه لفظا في قوله بكرة البان
 قياسا على القياس الشرعي بجامع أن لا يثبت الله لم لا يثبت في القياس في اللغة فإثبات القياس في اللغة بهذا القياس في ثباته فيه بدور واجب أن القياس عبارة

على احد الازمنة وهو الاسم فالواضع لا يسمي على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة لمخاطبة بما هي نسبة بين الحديث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير مستقل فانه مقصور فيه للتخصيص بل على انه ظرف لما هي للنسبة فلا بد ان يلاحظ بها اعتبارا ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التقتضي عن الحديث مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكوما عليه وبذلك من شرطها الاستقلال هو غير مستقل على المعنى التقتضي لغير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانما هي الحديث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة ثابتة فلو كان محكوما عليه يكون منسوباً اليه وبأنه من الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدأ مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع وانما يكون خبرا بانسلاخا عن المعنى المحلى اقول ان الفعل الواقع مستقلا باعتبار معناه مقبومان المعنى التقتضي الحديث مستعمل فيه مجازا لاطلاق الاسم لكل من الخبر او الفعل في خاض المطابق والمسنود فيه المعنى الحديث والاول فاسد لان من يرجع الى الواجدين علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحديث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مقبومان وايضا لو كان الامر كما كلف المصدر للاستعمال في هذا المعنى والاحتاج الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل هو مفعول للجموع مستعمل في خبرها ارتكاب سافه طولية من غير فائدة بل يقا اول انه مفعول

للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون محدث مسندا او تمييز عند العقل والخطا عن الاجزاء الباقية فيلزم مختلف التضمن عن المتباقية وقد تقدم انه مشهور منهما فالحق
ان المعنى الوحيد في مطالبتي كذا نظر الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل ما دونه موضوع للحدث وهيئة موضوعه لا يتناسب له شئ اخر لم يذكر له في زمان
معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك لفاظا مرتبة في السمع لا بهنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال في تقدير اللفظ
الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي يعنى من لفظ الفعل صالح لان يحيل الى الاجزاء بل بسبب محض محض لان يحصل به وخرى وباعتبار
يصير جزاء زمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه مستقلا وان اعتبره طرف للنسبة فهو مستقلا وما قالوا ان الحكم به
نظر الى كونه تضمنه فالمقصود انه بعد التحليل لا ثم الفصل المستعمل في المحاورات يعنى اجمالى مسندا الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقلا بالمفهومية

قطعا واجزاؤه مندرجه فيه فلا يختلف التقصن عن المطابقة بل هي متحدت معهما واما في طائل التحليل فمما غير متحدت قلنا انك لا ينبغي ان يعيضم وليومده ما حران اللانته
المفرد لا يعيضم منه الا معنى واحد اجمالي ولا اشك في صحة كونه محكوما بانه استقلاله بقدر المركب ان افاد فائدة تامة في حكمه لا حكومتها في غير ذلك من المعاني

يكون احدهما مستندا والاخر مستندا اليه او عن اسم يكون مستندا اليه فيعمل يكون مستندا اذ لا بد لها من الاسناد والمتتبع بين المستند والمستند اليه فيبقى هذا الحكم لقوله لا ياريد لانه جملة صحيحة للسكوت مع انه مركب من حرف و اسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرفين بل انه منقول عن قوله تعالى وانه اس الحرف نائب عن اصل منقول عن التجربة الى الشار الطلبي هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا تفكك بينهما بل هي شدة الاستدراك ثم في قوله وانه اس

الطلب واختار مطلع الاسرار الالهية لكونه اعلم من المتكلمات واعلم ان وضع المربا لفائدة اسمى لفائدة ماليين ثم ان كل موضع المصنف واللاء اربعة اسماء الالهية

حاصل من قبل و صار مذهبا و الا اسي و انتم كمين وضع المقعد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع التنقيح للشيء من شعره الدلالة عليه بحرفه

المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فوقه المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة

المعنى متوقف على معرفة من اللفظ هو الدور فيه بانيه اذنى وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فمخبرنا ان يكون المستفاد من المفرد معنى

غير حاصل هذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المنوقف على معرفة المعنى لوجه آخر فلا دورو اليضرب بحجج هذه المقدمات في المركب الا ان يقال

من شرطه دلالة العلم بوضع مقتراته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فليدرك ان الوضع قد يكون خاصا لموضوع له خاص خصه من الوضع ان

الا يلاحظ حين الوضع امور متعدده بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعاً لخصوص معينهما ومنه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضع

له فيه كلياً وقد يكون جزئياً وقد يكون الوضع عاماً لتمام أى الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف ان يكون الموضوع له احوالاً

ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل قلنا ان من قام به الفعل عام جعل مرادة للمعنى عام مودات قام بها
 الضرب والنصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الالف اعيل ليس لا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا
 وامثالها فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو حدث حدث مما اشتق منه فالتصديق فاعل معين في زمان الماضي ليس
 هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام ولكن المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع
 للمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما مستعدان للمحوظات
 بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصية دون المعاني فانها اعم من تعدد الملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فاسمها وضعت للمعاني كهيئة
 ضمن جنابها كما يقام كل مركب احد جزئيه فعل والاخر فاعل فقد وضع للاخبار بيان حديثه قائم به ليس الا مركبا لمن لبعض ان ليس للمركب وضع عليه سوي وضع
 المفردات بل في وضع المفردات كافيته وهذا الراي فاسد شديدا يظهر بالتأمل وقد يكون الوضع عاما لخاص اى لموضع وتسميته بتقديم شرحه
 كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظة عند الوضع الامر الكلي العام مفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور لو لم يمتنع
 بالصلة لكن لا يكون ملحوظا لان الوضع له بل ان يجعل مرادة لملاحظته الاخر او الغير المحصورة فيوضع لهما بخصوصهما فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في
 المخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لهما والاشتراك لانهما وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا با واصل كثيرة وفي المشترك او صناع كثيرة وفيه
 رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية ليستعمل في الاضداد والافراد والايدي ثم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وغري الى الفاضل ليقتراني
 اما الوضع الخاص للعام على سطح نظره هو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعددة بوجه خاص جزئي ولو وضع له اللفظ فلم يوجب بل لا يمكن الامتناع بذلك
 من الملاحظة والاعلى ما بيننا في ضابطه القسم الثاني والثالث من مخرج القسم الرابع بالاحتفاظ بالمعنى الكلي والمعنى بخصوصه ولو وضع كل واحد
 من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في المكانة وعدم وقوعه والمفردات القسامات باعتبار اشتقاقها من شتى جميع شتى كجرحي وجرح فلنفسها مع احكامها
 فصول الفصل الاول وهو اى المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحرفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخفى
 عن شأنيته وورثا ان يرد به ما يورد منه مشتق لا يورد منه مشتق بل تعريف لفظيا وهو لا بد للمشتق من تغير في الابدال الاصل ما بحركة فقط او حرف فقط وكل
 منهما ما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتعريف المربك مما فوق الواحد حال كون التركيب شتاء وبه ستة حاصله من اخذ التغير
 بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية ونقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلث وبه اربعة حاصله
 من اخذ الاول مع اثنين من الباقى وحال كون التركيب ربك وبه واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرد لقي الى خمسة عشر كما بينا
 والامثلة واضحة وهو اى المشتق مطر وكاسم الفاعل من غير ما اندرج تحت ضابطه كلية وغيره اى غير مطر كالقارورة غير ما لا يندرج تحت ضابطه
 والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكما لو جرد المعنى يوجب فيه المشتق فيطر والليس والخال فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط
 ان يطر وهو اى غير المطر واليكون مشتقا لا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال المقارورة المنسقة قارورة
 مستقلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله مشتق منه عليه لا يتلصق الكمال الذي هو مشتق بدون الجذر الذي هو الاصل هذا ظاهر على اى
 الجهور والاصح على ما سيختار ان التركيب في مفهوم مشتق فالمراد ما هو في حكم الجذر او يبنى على المشهور خلافا للمتن في صفات الباري تعالى عز وجل
 قالوا الباطنية تعالى بدون علمه فاعتبروا العبدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا به بار عن لزوم تعدد القدر بالقول
 لقيام الصفات او يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعد القدر باطل لا ترى انه كيف ذم المدسجانه وتعالى المنصاري قال القافر

الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا يقبل هذا المذهب في القيام العالمية بذاته سبحانه قالوا اما العالمية فانما هي من النسب لا اعتبارية دون الصفات
 العينية والكم اربان لمختص انما هو الله والقدر ما هي ذوات قدسية وانما هم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالثلاثة سواء لا يكون الا اذا
 قدسية وواجبة واما الصفات التي يقول بها قوا جبة الذات لا بالذات فانما تحتاج الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لا يصح دعوى
 الوهية من احد من العقلاء فلا يكون هذا مشهور الاية وليس المقصود من الجواب ان تعد ذوات قدسية يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد
 الصفات حتى يروى على ان التكم والذات لا يوجد لوجوده لا في الايمان الا ترى الفلاسفة يقولون بقدم الفلك غير مع القول بإمكانه فتمت فخرج
 الاسرار بهذا كلاما عجيبا بديهيا هو ان العلم غير من الصفات بل هو على معنى المصداق المفهوم للكافة الثاني ما ينكشف الاشياء ويرى عليه المفهوم فالتفكير
 عندكم في الباري عز وجل فخر خاتمة فان تارة انما ينكشف الاشياء ولا يتبين في انكشاف الاشياء الى امر اخر فيتم كما يستلزم الى امر اخر على ذواتنا في انكشاف الاشياء
 لا يتبين من انهم لمشتاقين الى العلم لا في العلم بل في العلم كمن يتبع قيام المبدأ في العلم انما يتبين في العلم لا في العلم بل في العلم كمن يتبع قيام المبدأ في العلم
 التي يتفرع الاعتبارات منها من العلم لا في العلم بل في العلم كمن يتبع قيام المبدأ في العلم لا في العلم بل في العلم كمن يتبع قيام المبدأ في العلم
 بهنفسه بمعنى سلب اقيام بالغير في العلم كمن يتبع قيام المبدأ في العلم لا في العلم بل في العلم كمن يتبع قيام المبدأ في العلم لا في العلم بل في العلم
 الايسر عدة مسئلة اطلاق المشتق كالعبار لمباشرة الضرب في الحال حقيقة اتفاقا في نقلت كيف يصح بذلك مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل
 بالموضع على الزمان اصلا قلنا لعل ذلك الاجماع على وضعه مفرودا في حال التركيب لا فائدة المصنف فتمت اطلاق المشتق باعتبار المستقبل اى اطلاق
 على ما ليس مباشرة لكنه سببا في المستقبل فبان اتفاقا كذا قالوا اتول منه اى في نقل الاتفاق فظفر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا الى تحصيل معنى
 القضية الى ان معنى كل بعض كمال يصدق عليه لا يصدق الفعل في احد الازمنة الثلاثة فلا اتفاق والجواب ان ليس مقصود بيان اللغة بل بيان ان القضية
 المستقرة في المنطق المستقلة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم انه حسب ان في اللغة لا اعتبارا في اى جهة في حسبان فانه ليس
 الرجال بهذا المقال مثلا في هذا اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع يقول تبعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفاعل انى انه موافق للعرف واللغة
 ومنهم من يرجح في هذا الشأن قلت انهم اذ ادوا ان قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في
 المباشرة اى على من باشرة الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقول وهو الاصح المختار مجاز مطلق سواء امكن بقائه كالأعراض لباقية من السواء
 والبيان اذ لم يكن بقائه كالسيارة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطابقتها سواء امكن بقائه او لم يكن وهو مذهب ابى على الجباسة وابنه وقيل
 بالتفصيل بين ممكن البقاء فقالوا انية الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وخير قالوا فيه حقيقة لنا التكاذب عرفا من قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم فان
 اطل يعرف زيدان فبين القولين متناقضين متكافئين ولو صح للماضى حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق ليجتمعان حقيقة اولا منافاة بين سبب
 القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضى فبطل التكاذب ههنا قائم وانما على المختار بانه يصح النفي اى يصح نفي المشتق عن مباشر
 الا ان الماضى وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فلا بد من امارات المجاز في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس الكاتب مطلقا فخرج
 ستة النفي ان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا التزام للمفيد المطلق الا ترى انه ليقا معدوم التنظير واليقا معدوم والذات
 من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل مفقود من بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس الكاتب في الماضى فليس الكاتب مطلقا وصحة النفي
 من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولا كان المستدل طوى حاشا لمطلق والمقيد وقصر الكلام باننا استقرينا الاطلاقات اللغوية
 سلب المشتقات عن المباشر في الماضى وصحة السلب عرفا من امارات المجاز انهم الكلام وانما هو لثبوت صحة هذا الاستقراء فيكون مجازا فتمت استدلال

ايضا بان لو صح لما قبله حقيقة يصح لما بعده لتحقيق الثبوت في الرحمة المومنة على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المتشكك
 بين الماضي والحال وهو محجبه معنى الاصل في عالم الفصل في المستقبل فلا نسلم الملازمة وشمل بان قسم الامرين اوصافه فيكون عليه حقيقة لا يتجاوز
 اسن في الاسود ومعنى الوجود الواقعي حقيقة وهو مفهوم الاعمى في العلم عند حقيقة فاطمة اى لا يبين عليه اى الذى صار اسود اطلاق على غير الموضوع لا يبين
 له حقيقة اقول ان العلم لا يبين في الحال عند صيرورة اسن لا يثباتى الاتحاد اى الاتحاد بهم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك لا ينافى عدم الاتحاد في الحال يستلزم
 الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذى كان به في الحال اسود وانما يلزم ذلك لصدا بالاسن لو كان الاتحاد المتعبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس كذلك
 انقسم الى الاطلاق حقيقة يقتضيه الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال فتدبر انما يكون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا ولا اطلاق اهل اللغة واقع
 على صحة ضارب اسن الاصل في الاطلاق الحقيقة وعوض باطنها فتم على صحة ضارب فدا والاصل حقيقة ليدل على حقيقة في المستقبل لا يخفى
 انه نقض لا محالة كمن لم يثبت منه نقض سيجب انقسم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصل انما يكون محتمل لم يرد بالاقوى وبهنا اجماع قد وقع على
 مجازية المباشرة في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فانهم قال لمصوب هذا النقض ليقم على ابن سينا قد عرفت ان لم يدع الحقيقة ولا
 كلام لنا من ان كل من مشتق لم يثبت من القيد وضارب اسن مقيد وان صدق المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق كما حتى يلزم من صدق ضارب اسن ضرب
 مطلقا الا ترى ان قولك ما زيد معدوم انظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو معدوم اعم ان يكون نفسه او نظيره او منده واما في العرف فلا يقا
 زيد معدوم فانه يفهم منه عرفانه معدوم بنفسه فانهم وقالوا انما اطلاق المومن ثابت لانه وعرفنا لانه فانه مومن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل
 في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويحارظ من متناع اطلاق كافر على رجل مومن كالكفر تقدم والاسبق ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله
 تعالى عليهم اجمعين اكابر المومنين بعد الا بتبار عليهم السلام كفا حقيقة العباد بالثبوت وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز
 لغة في اللغة شرعي فلا يجوز شرعا حقا لا دبا لمفروض لا يخفى ان هذا منقلب على اصله لا دليل فان المانع من سلبه الايمان من الناعم شرعي
 والحال ان الايمان اعم من ان يكون حاصل في المذكرة او المخزنة والناعم ايمانه حاصل في خزانة وتحقيقة ان لنا حالتين حالة مشاهدة لمعلوم حالة
 العقلية عنه لكن من شأنه وقوته انه متى التفتت شاهده وبقى من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبيئة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل
 بالقوة هذا النوع من القوة والناعم مومن لوجه الشك الثاني منه والمصعب عن الاول بكونه في المذكرة وعن الثاني بكونه في المخزنة بناء على ما تقول من الغلاصة
 ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المذكرة وقت الحاشية الاخرى المسماة عندهم بالذبول لقوت عن المذكرة ويحصل في المخزنة واذ عرفت
 هذا فالجواب ان الكلام في الاطلاقات الذاتية وبما لا على ايها الكافة في ظاهر الامر والمخزنة والمذكرة وقته فلسفية فلا يوجب شرعا تخصيص الدجوى سماع
 الفا على ان لا يثبت في الحاشية فاطلاقتها على الماضي مجاز دون المعنى بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي المعنى الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر ولا فائدت
 فان الذى علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبايى كسافي الثابتة كذا في المتجددة والايه عليه انه قياس في اللغة على ان
 مثل علم وقادر ما كالمعنى الثبوت والى اطلاق على البارى عز وجل نحتاج لزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا قالوا انما لنا في مجازية متكلم ونحو
 من الاعراض لسيالة فانما لا يوجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شئ حقيقة ويجاب بان المتعبر المباشرة العرفية في الحال العرفية لا المباشرة
 في الحال حقيقة الذى هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقع فلا ان يكسب لفران ومشي من مكة الى مدنية وسيراد به اى بالحال جزاء من المسافر
 والمقبل متصلة لا يتخللها فصل لعب غير فاعرفا وانما على انه لا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفا على ان يعاين رقاها
 نقطة الدليل قاصد عن المدحوى فانهم مسلمة المشتق اعم الفاعل المتنى والفعل قائم لغيره واما اعم الفاعل فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ فاعلم انما على ان

والله اعلم
بالحق

نسبة الى ذى القدرة وهذه النسبة هي التأثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني في هو حدوثه لا بد له من خلق آخر هو اعتبارات
والاعتبارات وان كانت محتاجة الى موثر كالحقائيات لا كما زعم ابنها الاعتبارات هنا لا يحتاج الى موثر وتأثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبارات
ان يستلزم تسلسل منقطع بالامور العينية لكنه غير ان اذ يستلزم تسلسل في جانبها لمبدد وهو باطل قطعاً اعتبارية كانت ارجحية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبارات
فانه لو قطع لزم عدم العالم لانها على فافهم وحق ان يقع ان هذا يتعلق قديم لكن هو يتعلق بان يوجد حلول بعد علمه كذا فيح لا يلزم القادر ولا التسلسل فان
احيد قيل لم يتعلق بهذا الخط فالاصوب عندي ان يقال ان الممكن لم يكن صالحاً لان يوجد الا على هذا الوجه فغيره اخف مسئلة الاسود وبتحسين المشتقات
يل على ذات ما متعده بالسواد مثلاً يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسم او غيره والا اى وان لم يكن كما بل على خصوصية
الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذي بين الثبوت لما هو اى الذاتى ذاتي له وحجم على هذا التقدير ساداً ايتالا اسود ولد خول فيه وفيه انه انما يكون
الذاتى اى يشترطه لو لوحظ الكل مقصداً وهو مسمى هنا فالاسود لم يحل بمجمل المسمى ذاتية بناه قال في الحاشية ولا يجهل ان يقرر كذا لو كان خصوص
الجسم واخل في الاسود وكان عمله عليه مرتبة تفصيل غير مبدئية لكن لا يتجاوز عن نوع شبهة فاللغز ان معنى لطلان الا لا زعمه هو لا يتجاوز عن منع المطالبة ان
الكل مجمل ومن منع لطلان اللازم ان لو خط مفصلاً لبعض مقتضين وهو المولى لجلال الدين الدواني رحمه الله تعالى على انه لا يدل مشتق على الذات اصلاً
الانما لا خلافاً فانا نعلم ضرورة ان ليس مفهومه الا بالغير عنه لسياده وسنذكر معنى الجسم اسود الجسم الاسود من جسم سياده لا انه جسم له السواد حتى لا يخطئ من
مفهومه ومارق في الجسم لانه لا يفر منه ذات السواد فانه لا يفهم اصلاً لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات السواد لانه عينه هذا المعنى البسيط لفردان
الجسم وهو يصدق عليه وقاعه فيها كونه متعلقاً به علاقة مخصوصية بها بنسب جوده اليه بقل انه هو وفرد اخر يصدق به عليه صدقاً ذاتياً فانه تمام
حقيقته فان السواد اسود بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق التقيد وهو الذي قال هذا لمحقق اذا اخذ المفهوم لا بشرط شئ كان مفهومه اسود وعرضياً واذا اخل
لا شئ كان عرضياً وعين السواد اذا اخل بشرط محمل كان الثوب الاسود ومقتوده انه على هذا التقدير يحصل المقيد لانه يكون عين محمل وتجويزه كيف
وقد عرفت ان اتحاد الاثنين بالمثل متساو كيف يتقوى بمثال محقق هذا تقرير كلامه على حذو توافيق مرادهم انه دعوى نظرية في مقابلة اسواد الا علم فالسمع من
غير دليل واما انه معنى بسيط فمستلزم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اى ذات السواد لا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات السواد ان اراد
هذا المستلزم فمستلزم من المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير مفهوم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه اجماله لا غير وقال لمصنفه وهو الاشبه في المشتقات
محمولات وتجويزات من حيث اى اى لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوحات فلا حاجة الى هذا الذات في مفهومها فان مفهوم السواد كما انه تجرد
مع الذات اى التقدير اخذ بالكلية بالجميع الموضوح بلا تقييد الذات لعمد قصد الى تغييره ولم يكن خصوصاً للموضوع في البين بسبب التعبير الى هذا الذات البسيطة
تحويله الى التعبير الا غير بخلاف المبادئ فان وجوداتها البسيطة بناء على ان الفرق بينهما ان الادنى اى المشتقات لا بشرط شئ وهي المحل
لان يتوحد لغيره لان فيه ما من الابهام والثانية اى المبادئ لا بشرط شئ فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجودها للموضوع فلا يصلح ان يتوحد لغيره
هو هذا التقرير كما فافهم فيه ان كون وجود المحمولات رابطة لا يستلزم ان يكون معانيها ساطعة بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها البسيطة ثم ان قال
لا حاجة الى الذات من منظور فان الخصم لا يقع عليه الا في علمه في هذا الذات البسيطة لا لانه لا يمكن محتمة بدونه بل المعنى في المشتقات وجدت في الواقع
لك مركبات من الذات واهلته بل هذا الكمال يقال يكفي للمحل علم زيد مفهوم الذات فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذا التقرير اعتبارية
التي ادعاها من الفرق لا بشرط شئ وبشرط لا غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فانه يجوز ان يكون لها في المشتقات بسيطة وجوداتها البسيطة لكن ليس لها في
لها بالذات والحقيقة وجوداتها غير البسيطة ويكون قيامها بالموضوع بشرط المحل فافهم ثم قالوا ان اسماء الفزان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة

تغير مراتب الاعداد لا يعبر بالتركيب من الفاوا كثيرة فكذلك انما يصح ان يحمل التركيب من الفاوا فوق ثلثة اسما واحدا كبعك ولا حاجة
اليه بل يكفي الوضع ولو كان كفاي المركبات سواء حمل اسما واحدا او لا فانه لا يمتنع ان يكون التفسير بالافعال
الطبيعية ولا بأس بتحمل اكثر للثمة مجازا وبما يجاب بالنقص فانه يقرر ان لا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا لمعان غير متناهية اوله ولا كان لبعض المتناهي
بازاء المتناهي منه وبقي المتناهي في حالها قال في الحاشية واذا اردت ان لا يكون اللفظ موضوعا لمعان غير متناهية فانه لا بد من الاشتراك في اللفظ لا الاشتراك في غير اللفظ
بالفعل وهو المستحيل في الحقيقة انه يتقيد بصل اللفظ فانه يمكن ان يقع لا يلزم الاشتراك باللفظ بل لا يكون الوضع لا يتقيد بغيره الوضوح عند الحاجة لفظا
ويضع لفظا بهذا الشكل تعقل ما زاد عليه عدو ترك اللفظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر وتساو على وقوع الاشتراك في وجوب
بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب الممكن فيلزم كون الواحد بالتحقيق هو الموجود واجبا ومحملا ههنا واجبا بالاختلاف بالوجوب
والامكان لا يتحقق القوي كالعالم فكلم فانهما متواطيان بين الواجب الممكن قال المصنف وحاصل المقول بها ولا ينبغي ان يستدرك قولنا لاختلاف بالوجوب والامكان
احد بل يكفي ذكر ما ذكره انقص فقط وحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات مفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضا
ويمكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالوجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب ومن غير
من الذوات ومن ههنا هي من اجل ان المقصود من الجواب الاول انقص علم سقوط ما قبل فليكن المستدل ان يقول كلامه في نفس هذه الحقيقة أي
حقيقة الموجود لا في الحقيقة المنبثقة منهما فانهما من حيث هي الواجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع في الاختلاف بالوجوب والامكان في التواطؤ وحده
الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم حال الجواب ان غاية ما يلزم من توافق الموجود بين الواجب الممكن اختلاف افراد بالوجوب والامكان في ذاتها
فاورد عليه ان لا يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا ويمكن اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن يمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف في دفع ايراد
هذا القائل بهذا تحقيق هذا المقام ان يستدل بان يرد نفس هذا المفهوم أي الوجود والموجود والاشترائي لا يرد ما به الشيء يصير واقعا صالحا لا يتزاع
هذا المفهوم ومطابقا لحقيقة اراد الثاني وهي كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينية سائر الذوات كما هو المحقق فلا توجد الجواب اصلا اذ المحل له لو كان
الموجود غير مشترك بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متواطئة بالمية لان الذوات افعه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب الممكن واحد فخرج تمام الدليل لا يرد
ولا يتوجه محل لانه لا توجد للدليل فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة وجمعة وممكنة كما لا يخفى على من يراى كبراسته وكذا لو نفي على راي اشائين من العلاقة
من عينية في الواجب لباري والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيدا عن توجه عليه انه انما يلزم مطلوب لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود للمفهوم
في اللفظة واللا في غير ان نفي كلامه على من يوجب اشتراك من الزيادة في الكل والامكان في اللفظ فاسد لانه نفس محتمل جواب المصنف فانه يمكن ان يكون
واجب اقتضا لثباته في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول فليكن جواب المصنف كما قرأنا
لكن الوجوب في الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يمكن انما للثبوت للغير يجب بالنظر الى
يمكن بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون الاشتراك قالوا لو وضعت اللفاظ مشتركة لكانت المقصود من الوضع وهو التفسير لمراد فانه لا يفهم منه عند
شيء اصلا فان قلت ما يصنعون لوجود اللفاظ المشتركة قالوا لفظين به ذلك على اللفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز موضوع لواحد فقط او مجموع
موضوع للآخر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اشتراك الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يحل بالتفصيل واولا الاختلاف بالتمثيل كما عند عدم التفرقة
فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفسير كمن قد يكون العرف من طلاق اللفظ الابهام كقول خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كبر الصديقين يوم الحجة في
سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك رجلين فاني اسبيل فانهم ارادوا به النبي بسبيل الله ورسوله في انه رجل مهيدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

ان كان الموجود في الواجب كالموجود في
الوجود

لما لا يخفى على من لا يتعمق في هذه المسألة من قال العمود كالتشافي في شيئا من المعاني فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود من هذا لا تغيير احد جهاد ولا غير من هذا
على من قال بوضع البشير فان الاخلال بالمقصد لا يخلط فيه فان اكثر افعال البشير لا يترتب عليها امر اضم منها وهو احيى وضع البشير السبيل لا يشترط
عالميا فاما بوضع الخشبة مع الجمل فبوجه لا يفسد في وقوع المشترك في القرآن اختلف في قيل لا قيل نعم وقيل بل وقع في الحديث اختلف في ايضا والاصل في وقوع
في القرآن بل وقع في الحديث ايضا لقوله تعالى فلهذا قرأه والقرآن يحيط بالظهور وقوله تعالى والليل اذا مسسوحا لليل وادبر وجوه وصلى الله عليه وسلم وغير
الصلوة ايام اقربك رواء الترمذي المتكبرون قالوا ان وقع المشترك في القرآن يعني حال الحكم بلا فائدة وهو محتمل بالبداهة لان المنفرد عن المشترك كالدليل
عنه اريد من المشترك مع البيان معن عنده امي عن المشترك لم يبين وعلى هذا لا يرد ما ادعى الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان كيف يكون
المشترك مقصودا من بيان يحصل البيان من مجموع الامور واحد حتى يكون الاخر لا يرد غير المبين غير مقصود للتفهم فلا يقع التهمة قلنا لا يشترط الشق الاول
ولنا نسلم الملازمة بل لا بهام او لا في التفسير كمن البلاء فلا يكون بلا فائدة وايضا بما لم يكن بهما لا منفرد ويغير معنى في المشترك المقرون بالبيان فلا يكون
طويلا بل هو اثنين طريقا الى الاقدام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المروءة في اللفظ ونحوها ايضا للشق الثاني ولنا نسلم انه غير مفيد اذ لا
يلزم ان يكون الفائدة الانعام بل هناك فوائد اخرى يحصل من غير بيان كيف وفي المبين يفيد الذهاب الى كل ذهاب نحو محسن الاستعداد والامتنان
فيما لا ثواب وقد يقصد الاجمال في الحكم اعملا لا فائدة ان خصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوصية ومسميات بل هي للمشترك عموم
فيه تمنع الامام العام ابو حنيفة والامام محمد بن الرزاسي من ايشافية واشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم التميمي من ايشافية
وهو لا مانع من ايشافية والمالك والشافعية والابو بكر الباقلاني من ايشافية وعب الجبار المعتزلي عمومه في معنوياته الغير المتفاداة قيل في شرح المنهاج
نص عليه ايشافية في الامم بل من ايشافية والباقلاني وجوب حمل لا تعارض فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوزة التسمية وجميع وايضا
نعم من جوزة التسمية دون الاثبات وانما واشيخ الهام في البداية لو حملت لا حكم مولا له موال علون واسفلون ولفظ المبني مشترك بينهما كقولهم
لان المشترك في التسمية يحتمل اختلاف انما هو في الكل العدوي الا فرادى بمعنى انه يابل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد مناه
لكل الذات معنى يكون الحكم الفاو حكمين وقيل حمل النحلات الجوزية وح كمن تسليق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجيه الحكم الى الواحد منها فان المشترك
عنه لم كالعامة في افادة الحكم لكثير الا ان هنا الكثرة فمخالف احتقاع وهناك تماثلها والعامة يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وجه لان العام الغير
اعلم على كل واحد واحد لا على المجموع ويتضح لك انما او ائمة تعالى في اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزية فقال لعراق وابن الحارث ان هذا لان اللفظ
كان لواء حرم استعمال في اثنين بل من ايشافية والثالث وعليه الامام حجة الاسلام في الغزالي انه ضيقة في المجموع من حيث هو المجموع كان مجاز التنا
عدم الجواز ولا على ما قول في مزج اى حين الاستعمال في اثنين توجه الذهن في ان واحد الى السبطين المحاوطين تفصيلا اذ المقصود هو الوضع
والاستعمال موجودان فيهما ولا يخل واحد بهما على الاخر وتوجه الذهن في ان واحد لهما محال وبهذا غير واثق اذ من سبحانه اينكون هناك مرجع من
خارج لكثرة الممارسة باجدها ونحوها على انه لم يتم دليل على استحالة توجه الذهن الى السبطين وليس ضروريا ايضا بل كما يستدل على وقوعه لوجود
احد فان المبادى فيه لا يخطم تسببه مفصلا فانه ثم يتقبل منها في ان آخر الى الملم فانه يولها تانيا ان المتبادر اذ اذ واحد بها معينا ويشهد به الاستعمال
الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك في نظر الذهن الى يعرف انه ايها المراد ومنه مكابرة فهو اى قصد واحد بها مشروط استعماله فيه والامام يبادر فالحكم
بنظرة في كل حكم باطل بل لا يصح الاستعمال فيها ولو تبادر الاستعداد بشرطه من مبالغة صحة تقريره عند الشرعية انه اما موضوع لكل مع الاخر او بدون
الاخر وكل مطلقا والادل باطل والاصل الاستعمال في واحد با حقيقته وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضع وتحديد

البحر نفورس وعل هذا حرف الاجماع قال في المجازية ذلك ان قول ان الدلالة العقلية كفي للمعنوية والقرنية المرادية لكن لا بد لصحة التركيب من ان زائد فلا بد من اسما والاجازة منهم لا استعمال حتى يكون مجازيا على قولهم وبها هو الوضع النوعي وح لا يخلص عن القول بالوضع وبها كلام ستين عن كنه نصيب
 كما ذوق فائدة لما علم من الترتيب ان المجاز في استعمال الموضوع له وبها اثبت الوضع فيه لانه فيتم سناقضة اراد ان يزيل هذا التوهم فقال لوضع قد
 بتعيين اللفظ للمعنى والاعلية بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضمة او بنفسه بتعيين بحيث لا يفتقر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى مرزايه عينا
 شخصيا كان او لوعيا وعلى هذا ليس المجاز وضع فانه طبعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرنية وقد عسر بالتعنين مطلقا ولو بصحة صميته
 قيل على هذا فيه وضع لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرنية وما قبله على الاول حرف اي وضع احرف وحكمه ما يحتاج في تعقل معناه الى المتعلق
 اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن والا بنفسه فيخرج بجوابه انه حرف بين اسما المتعلق شمل الدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرنية معا دالا ان على
 المجازي من كونه ظرفا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذلك المتعلق بشرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الصيغة
 لاجل معنوية المعنى كفا في الحرف فانه كما يكون فيه تابعة لمعنوية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اول او بين ان لا يكون شرط النفس المعنوية بل انما يحتاج
 في معنوية اللفظ وشرط فيما كما في المجاز فان معناه وان مع كونه معنوية للمعنوية من اللفظ ليس الا اذ لو حظ قرنية فانه بمسألة المجازي
 بهما يستدل على المجازية من مصادق على في المعنى الحقيقي عن المجازية كقولك للبلدي ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعلمه في عدم صدق نفى معناه الحقيقية
 دليل على حقيقة فليس يصح للبلدي ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه وبشكل يستعمل في الجوز والاول لازم فانه لا يصح لشفة اس في الجوز والاول لازم ولا حقيقة
 اعلم ان عدم صحة نفى المعنى الحقيقة اشارة حقيقة ونسبة استعمال في الجوز والاول لازم المعنى المجازية هو الجوز والاول لازم لعدم صحة النفى لا يكون اشكالا فالاول
 ان يقال ان المستعمل في كل اللفظ لا يصح نفى الحقيقة هو الجوز والاول لازم ثم انه بل يرد على اشارة المجاز فيقال لا لا تتجاذب في انتفاء اشارة الشيء مع وجوده كجوابك
 خاصة غير شاملة وليعقب عليه لمعان هذا انما شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فان هذا السؤال يرد اذ في فهم
 قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجوز والاول لازم من استعمال فيه الكل والملازم والملازم في الصبح باعتبار كل المتعارف لكنه يصح باعتبار كل حقيقة الاولى فانه
 ليس الكل نفس الجوز ولا الملازم نفس الملازم والمراد بصحة النفى وعدمها صحة وعدمها باعتبار كل الاول فانه اذا صح لشفة باعتبار كل الاول علم انه متاثر
 للموضوع فعلم المجازية والاصح حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا على كل مجاز ولا يمكن اخذ النفى هناك باعتبار كل الشيء على نفسه حتى يكون اسما كل صحة
 نفى لكل الاول بين الحقيقة واستعمال فيه لوجوب المجازية والا ان كان في الاعتبار هذا العمل الحقيقة يلزم ان يكون قولك للزبدية بان مجازا امي طلاق الجوز
 على زيد بان يراد منه كذا اول ما ت زيد انا خبر بقولك ليدان صيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفى هناك باعتبار كل الحقيقة فان زيد ليس نفس الجوز
 فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرد حقيقة هو اولم يرد انه لو كان المعنى العمل الحقيقة لكان زيد صيوان مجازا لانه يصح النفى ههنا
 باعتبار كل العمل الحقيقة حتى يرد عليه ان المعنى في المسئلة صدق نفى المعنى الحقيقة عن استعمال فيه وههنا لا يصح نفى الجوزية عن الجوزية بان زيد عن زيد
 حتى يكون بل انما يصح نفى الجوزية عن زيد وبهذا يلزم المجازية فان هذا النفى خارج عن المسئلة فانه بجملة من على الامارات بان سلب بعض المعنى
 الحقيقة لا يفيد مجازية استعمال فيه لان الاشتراك يستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلبه في الاخر حتى ان يراد سلبه في كل حقيقة نفى ارادة سلب
 الكل وهو ايضا غير صحيح وكما وسلب الكل سلب كل المعاني الحقيقية فيوقف على مجازية المعنى المجازية فاقبانه باي ثبات المجازية سلب كل مصاد
 فلم يصح ان كان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجازي مما لم يسلح به لكل مستند للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول
 فيه المروءة في المجازية اى مجازية المجازي وجب التردد في سلب الكل لا يمكن ان يكون هذا العمل فيه اي حقيقة ولا يصلح سلبه عن نفسه والشر

المتعلق في الدلالة

والعلم متضادان وخلقوا كل من هذا شرط لوجوده والعقد الآخر فالعلم بسلب الكل هو قوف على انتفاء التردد هو متوقف على مجازية الجواز وطالع ان يتردد
 يشترط ان يخلو كل من هذا لوجوده والعقد الآخر بل الحق ان يبقى في الايراد بان سلب كل لازم لمجازية الجواز وسأله في جهالة وانحطاط بل ان يخلو
 المارة هذا والى علم فاقم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصدت به بالانظر فالمراد من اذ لم يعلم بوجوبه اثر لا يدبره والاثبات
 ومعلوم ان النظرية لا يكون الا فيما يتعلق بالامر ان فيه فانه منع بعض الفضلاء منع التوقف المستند بان يجوز بان هذا ليس شئيا من المعاني الحقيقية
 فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المتعبر في المجاز ولا ما اوردته الفتنار الى ما يصح سلب المعاني الحقيقية للاعتراف بالانسان ولا يعلم بجهالة في فضلاء
 عن المجازية واديب بان سلب بعض كاف لاثبات المجازية ف اذا سلب احد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مبني له وان لم يميز
 من يدع المجازية في احاديثها ونحوها لا تشك ولما كان المسلوب متعيناً لكونه حقيقة بعين الاستعمال لكونه مجازاً ان هذا الجواب لا يطبق اذ اورد
 السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب كنه الحقيقة هو قوف على كونه حقيقة وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا يعقب عليه المص وقال في
 عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة وفعل لا بهما وهذا ليس باثباته ان اريد عدم صحة سلب كنه اني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا
 يلزم الا بهما لجهلان له معنى حقيقة آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو متوقف على معرفة الحقيقة وبها اذ
 سواء اريد بسبب باعتبار العمل الاول والمتعارف لا يخفى على ذي كفاية فانه قلنا قلنا يلزم على هذا المجازية المشتركة لصحة سلب بعض المعاني
 الحقيقة عن الاستعمال في قال ولا يلزم مجازية المشتركة لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو امر مشترك معلوم الحقيقة فيها
 وشما اي بعض الامارات الجاز ان لا يتبادر عند بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو كس الحقيقة فاما ان يتبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره
 يتبادر نفسه فادرك المشترك لوجود المارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر لمراد عدم القرينة ويمكن توجيهه الى مارة الجواز فان المشترك لشمس في الجواز
 لا يتبادر غيره لولا القرينة قيل لثاني هو الصواب الاول فاسد فان خصوص الشخاصة عما هي خاصة له غير مستحيل لجواز ان يكون في شئ ملة وهذا
 ناسد لان التبادر عند من كوازم الحقيقة هاتين في توجبه لوسط تبادر وغير المجازية المألوفة على التبادر لولا القرينة لم يكد بوجوب هذا وهو اعمام
 على ان يذهب من نفي العموم بدلا والتبادر البديهي موجود في المشترك وبما يجاب بان المراد التبادر في مشترك الجواز من القرينة وانما يتبادر المراد من
 يخطر ان في الزم من ولا يبرر مجازية اللفظ الموضوع للمركب يستعمل فيه لانه يتبادر غيره هو الجواز لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر من ضمن تبادر
 الكل والى ليس لارة المجاز تبادر الغير فقط بل يعدم تبادر نفسه فادرك عدم اطراوه يعني اذا استعمل لفظه في معنى لاجل وجوده بمعنى غير ولا يخطر
 استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فبذلك يسهل فهم مجازية المجازية دون وسئل البساما مع اشتراكها في وجه الاما
 اقول المنع من فهم لم يصح اسال البساما وعدم تشريع لا يدل على عدم الجواز كيف وقدر قد علم انه لا يشترط سماع اجزائيات وهذا ان تحذفنا قرينة في الشا
 فافهم ولو سلم المنع فلا يخفى هذا انفس الجواز اذا المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة بجملة والتكلم غير متعين الجواز
 فيجوز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض الموضع له دون بعض الحكم وهو غير محجة وجوابه انه يجوز في الجواز الاختلاف في الاتصال مع الاشتراك في العلاقة
 فما كان ابعاد يمينون فيه بخلاف الحقيقة فان الاتصال في الموضع لا يختلف في الافراد بل عرف نحو كسائل القرينة بانها لا تسئل عنها على انها مجاز
 في الاسناد وليس مما نحن فيه وهذا ايضا متناف في المثال لا ينعكس هذا لارة متى يكون الماخذ وعلمته الحقيقة فان المجاز قد يطرأ فلا يكون اما
 الحقيقة او لا السخنة فانه حقيقة فحين قام بها حاجة ولا يطرأ اذا لا يطلق على الله تعالى مع انه اجزاء المخلوق الجواب انه ملأه بالاستقراء على الملائكة
 امر كسبه لا يحقق فيه بجملة فلا يخلو لعدم وجوده لا يخلو في سحاب بالجملة لا يخلو لانه وانما لا يجوز نشر حالان الاسماء كونه حقيقة ولا توقيف

لذلك لا يكون في اللفظ استعمالا للمجاز

من نفي العموم والجواز في كنه التبادر ولو بدلا

من نحو قات

عسى ونعم لانها صنفان لاخبار ولم يستعمل فيهما قبل في الاشياء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم يقيم عليه دليل ولنا المبهمات على راسي وهو راسي من يجعلها موضوعا
 المفهوم كل ما يستعمل في الجزئيات ولا يخفى ان افعالي اصلها في الاربعة اشياء شبيهة بالحجة العقلية على بطلانها واما الاستدلال على المطلوب بالمرکبات فيجوز
 الحرب على سائر وشأن بله الدليل فانها مجازات ولم يستعمل في هذه التركيبات معانيها الحقيقية قط فخرج عن النزاع فانه في المفردات وهما مجاز في الهيئة
 التركيبية ولا يجوز تشابه في اللفظ فما استعملان في معانيها الحقيقية وايضا لا قيل عليه انه مشترك الا لئلا يترتب علينا وعليهم الانتفاء مع تحقق موضوع بآثار اللفظ
 ولا بد منه في النزاع في كونه مستعملا فيه ولا فوهم فاسد لان اوجب المجاز معلومية المعنى وان كان موهوما في تحققه في نفس الامر وبني اى للمعلومية متحققة اما
 اى المعنى في الواقع فليس اوجب كذا اوجب ومن هنا يخرج اجواب بوجه اخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لها حقيقة يستعمله اللذالب والهنال والتاقل
 فافهم وما قيل في التورية انه مشترك في الزمان لا مستلزما لهما معا لا اتفاق على ان المركب لم يوضع لخصصا والكلام فيه فتح ان الكلام الى ان المجاز لا بد له من الموضوع
 شخصي وان يجب استعماله فيه ام لا فبغير كلام فانه لا خصوصية للموضع الشخصى الا ترى انهم يستدلوا بالرحمن وعسى مع انها موضوعا بالموضع النحوي بل يخرج من
 البحث المشتقات والافعال المنزوعة قالوا لو لم يتلزم المجاز حقيقة اعتقت فائدة الوضع وهي فائدة المعنى التركيبي حين الاستعمال اذ استعمال فلان
 افادة فلان الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاء مطلقا فان صحة التورية في قوله لم يثبتت بل بطلان التالي بمنزلة اذ لا
 استحالة في انتفاء الفائدة اقول ان كان الواقع هو بعد تعالي كما هو الظاهر فالبطلان اى بطلان انتفاء الفائدة ظاهرة مستلزمة قد انتفت في نحو انبت
 الربيع البطلان اى فيما اذا استدل المسند الى الحق ان لا يستدل اليه على اربعة مزايا اولها انه مجاز في الاستدانة اريد به غير الموضوع له وهو السبب العادى
 متلا وان كان وضعه للتسبب حقيقة وذلك قول ابن ابي حبيب وقرىبان الفعل يدخل في معنوية النسبة الى القادر الفاعل فاذا استدل الى غير القادر يكون مجازا
 البته ورد بما تفوق عليه علم البيان من ان الفعل لا يدل على بل الوضع على ان قوله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا غير حقيقى فما
 الفعل انما اخذ في معنوية النسبة الى فاعل لا الى الفاعل لقادر وان كان فاعل عم من الممتنع وغيره والسبب حقيقة وغيره فليس بهناك سبب حقيقى هو مدلول الفعل
 على يكون الانتقال الى التسبب العادى مجازا ورايهم بان من الافعال ليس سنده الى القادر المتخالف فيكون هذه الافعال مجازات والنزاع
 بعيد كل البعد ورايهم بان الحكم بجواز النسبة الى الفاعل المقادر لوجود بعض الافعال سندة اليه ليس دلى من العكس ثم علم ان الخطا من المزمع من تقرير
 كلامه ومراعاة معنوية من هذه الاشياء ان في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرفان فيه ما ولى فاعل سند
 وحكم بان المراد من الصلح لان سنده الى المذكور وهذا المذكور لا اثبات في اللفظ والعرف خلق البنات فيجوز عن انتهى والاستعداد له وهو التسبب العادى وعلى
 هذا القياس على كل من قال لا يلحق به على هذا الايراد عليه شئ وهو ان هذا القول يجوز دعوى في تحقيق كلامه من القراء ليعمل العمل الى هذا اشار بقوله فاعل الثاني
 اى التورية في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه مقتضى بالكتابة وبى عنده ذكر احد طرق التشبيه واداة الاخبار بادعائه من جنسه فنهنا شبه الربيع
 بالقادر المختار في تلبس الانبات وذكر الربيع واديد به القادر المختار بادعائه ان الربيع قادر فاختار لانه اريد به قادر غير ربيع فالملقطة في التشبيه الربيع بالقادر
 الانبات فترى على حال السكاكي ان هذا النحوي من القول لا سندا والمجازى فهو لا دلى فليكون اقرب الى النصيب وادعائه لا يكون معينا عن المجاز العقلي كما عموما على
 دعوى السكاكي اخفاء وعن القول المجازى في النسبة فانه لا يصير بادعائه القادرية فصاحا لان ياسب لير الانبات الا بما ولى وادعائه انه لا يكون مجازا في المسند
 اليه لانه يستعمل في مقامه وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا معه انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه
 وكذا الانبات والمكلم شبه الربيع بقا على تلبس فانه اليه الانبات اسنادا وانما يالها العينة في التلبس وهذا قول شيخ عبد القادر وغيره من المحققين
 من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال من تتبع استعماله الباطن وراى الى وجهه انه خبر هذا المعنى مناسبا وبتجاذبه ابن ابي حبيب لا سندا حجة

من نحو قات

من نحو قات

من نحو قات

والاسناد في التركيبات كلها في العرف واللقية مجمل بعض الاسنادات مجازا دون اخرى بحكم مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام بنهاره
فانه لم يضره ان الاول واقع في محله دون الثاني والآخر ان لكل اسناد حقا في اللغة والكيف ان يقع في محل وهو الامر الذي يقوم به السبائك اذا عدل من محلهما
الملايح كان مجازا البتة واعلم انه قد مر شرح المختصر في شرح المختصر والفقهاء الغياثية في شرح مختصر القاسم ان ههنا ما يلاحظ في التركيبات ان الهيئة التركيبية في
صام بنهاره موضوعه لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل في ريد وقوم في الظرف كان مجازا للبتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام بنهاره واحدا فان الهيئة
التركيبية في الاول مستقلة لما وضعت له بطلان الهيئة التركيبية الثانية على هذا الظاهر ان الاستعارة تمثيلية ثم ان الخوض في التناول وان كان محتملا الا ان الاليج
ان يكون منه بسبب الشيخ عبد القاهر الذي قرره النفاذ هو ان التناول في الاسناد نقطة الكلمات والهيئة على ما بينا فانهم الرال قال الامام الرازي وهو انه في
في المعنى فقط والاحزاب باقية على ما كانت في العرف واللغة وذلك بان يتقل من اثبات المرجح الى اثبات المصدق به ولعلم ان النقل الى نقل الكلام
من اسناد الاثبات الى الله تعالى الى الاسناد الى اليج للبيان في توضحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام ما فيه على حقا لكنها ليس
المقصود الى بالذات الحكم المتفاوت منه بالذات بل لان يتقل منه الى حكم المستند على فاعله الحقيقي ولينقل هذا الالباب الى كلام القائل الثالث فان في الطرفين
على الحقيقة والاسناد على التناول المقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرره على هذا الايفاق كثير من الكناية وقد فرق في الفرقان في الكناية بصير للزم
عنونا ما هو للبيان ومنه ان يكون لبيان القامته بطلان ما نحن فيه فانه ليس ههنا شئ عنونا المقصود بالذات وبذلك ليس غير فاستدرك ان عدم الهيئة ههنا
لان المتقل منه كلام تام كالمستقل اليه حكم مستقل لا يصح عنوانا حكم مستقل اخر لكن طريقة الانتقال فيها واحدة هذا وهو ما وجه آخر هو ان
الهيئة الحاصلة من وقوع الاثبات في اليج الهيئة التركيبية الحاصلة من اثبات الفاعل في العبارة الموضوعية الثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية عليه
حمل الشيخ ابن العام كلامه لم يرض به المص وقال وما في التوجيه ان استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيهي لا تشبيهي لا يشبهه الا ما يشبهه
وهو ان الجمل اللغوي في المركب والا ما يقبل ان المجاز عطف لا انشائي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم مقصود تشبيه الهيئة بالهيئة
غير ظاهر وانما هي دعوى من غير جهة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القاء وليس بعيدا كما لا يخفى فاشترط في سبب
عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب اسنط عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع على غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للمعنى اسنط اذا
ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيب عقلالا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون محسنا لغويا كيف المفردات باقية على ما هي وليس للمركب وضع على غير تشبيها
استعمال في غير ما وضع له اسنط الذي يظهر من تنوع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الظرف او الموضع
المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اننا قلنا انشائي لا تشبيهي كسر الخد لم يكن المجازية لنقل هيئة اشباها في غير مفهومه بل لا يصح بل المجازية
الشيء لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نستند اليه بل سندناه الى ما ارتداه واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لانه لا سبب وضع وضع فاذا اسناده الى غير
نقد قلناه عما يستحق له ان في النقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في الحصول مثاله من القرآن واخرجت الارض ثقارا وموتوا ما ثبتت
الارض فالاخراج والاثبات غير مسنين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غير نقل حكم متعلقه
لا لفظ لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى واما ما علمت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان نسب
الفعل بالنسبة القياسية الى ما حقق ان ينسب اليها النسبة التفسيرية وهذا قول عبد القاهر فيهم المتألفة شام من كلمة التدبير فقلنا لا حقيقة ما قيل من ان
الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا ارضى به الجوهري في الفرائد وحاشية فخر بن عبد الله بن علي ان يفهم هذا المقام مستقلة المجاز اول من اشار الى
عليه عند التردد في انه مجاز ام مشك لان المجاز انما يكون جوازا بان لا يفسر حتى يقال ان شطر اللغة مجاز وان الاستعارة انما يكون لا التفسير فانه يصح حمل على ما مر في

رواها عن الحسن بن علي بن فضال في اللغة وادركت ان
منه على

فلان القرينة ناقصة وقررت الذاتية والقران مهمو اللام فاين الاشتقاق هذا الظاهرية قالوا الجواز كذب لانه لا يثبت لغوية فيعبر في استئصال الدرس شيئا مستقلا
 واذا كان كذا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة نفي كذب الجواز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد اقول ايضا لا يدل على عدم وقوعه في
 ضمن الكفر كوقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بمصرف من الشايع اولا بجاز الا على قانون اللغوية
 لا باختراع منه فيقول اني ما قيل لا يجازي القران ابي يتصرف منه بل الجواز في كلام العرب ابي يتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا يجازي القران الذي
 هو كلام الله تعالى وصفتها لغوية مختلفة وانما الجواز في كلام العرب هو الكلام المفضل المفرد على الاشارة واما قولهم لو كان الجواز في القران يلزم ان يكون
 الباري متجاوزا لا يصح اطلاق المتجاوز عليه سبحانه فجاوب ان فيه انهما ما بالمتقدمة فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلا اطلاق عليه لانه لم يرد الجواز في
 اولا توقيت من الشايع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجاوز عليه لانه لا عدم ايراد الجواز مسئلة الاظهر ان في القران مراد به هو هذا المعنى المستعمل
 العرب على وضعه المعجم في محاوراتهم كما روي عن عبد الله بن عباس وعكرمة ونقاه اكثر لنا المشكوت بنيدت وبجمل فارسية اصله سنك كل مقسطا من بيته
 وقد وقع في القران قال الله تعالى مثل نوره مشكوة وقال وزلوا بالقسطا المستقيم وقال ترميههم بحجارة من سجيل فكم كمال مشكوت بنيدت غير ظاهر ان
 البراءة العارفين باسما الله لا ينفذونه نعم المشكوت بغير الميم والسين الهاء بمعنى التسمية بنيدت وليس في القران لهذا المعنى كذا في الحاشية فانقلت
 يجوز وقوع الاتفاق من تعيين قال والاتفاق كالعابون فانها لغة فارسية وعربية ايعربية فانه نادرا ليقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في العبادون فان
 الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقول بل لفرس على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بجوابهم فانه لفظ معجمي وقد وقع في القران لا يسمي
 العلم لا تترع فيه ابي في وقوعه في القران فجو ابراهيم خارج عن مسئلة على انه ليس بجوابه ما اسم المعنى الذي وضعه غير العرب ثم استعمل على ذلك الوضع بالتميز
 اولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المنكر ان للوقوع قالوا اولا للوقوع المنكر في القران لزم ان يكون عربيا لا غيرية اكل بالانتماء لغيرية اجوز ان يقال
 وقد قال في اللغة قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن موبوا فاذا كان سمر با صاعربيا بالترتيب على ان همزة الانتماء
 للسورة على تاويل الكلام من مطلقان اللازم ثم والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فانقلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال في
 كماله يصدق على القليل والكثير مع ان لاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربية على القران باعتبار اكثر
 الاجزاء قد برز للمجدان يقال المراد اننا انزلناه قرانا عربيا في اللغة لا المقدرات فان المسمية في كون اللغة فارسية او عربية هو التسمي وقالوا انما لو كان
 في القران عرب لم يسمي لغوية الى الا معجمي والعربى وهو باطل اذ قوله تعالى المعجمي وعربى شئى التنوع قلنا لا نسلم انه ينبغي التنوع بل المعنى كلام المعجمي والمخاطب
 عربى لا يفهم فمن التنوع وفيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنوع لولا التعريب اذ لا التعريب صادر الكل عربيا بل ان وقوع لفظ
 فقط لا يستلزم تنوع الكلام فافهم مسئلة الجواز خالف عن الحقيقة بالاتفاق يعنى ان اللفظ المستعمل في معنى المجازي غير لنفسه المستعمل في الحقيقة للمعنى
 قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع باراد هذا المعنى والالتم ان يكون هذا المعنى خلفا عن هذا المعنى ولا يسمي عليه التقرين
 كما لا يخفى ويا بى عنه كلام الامام فخر الاسلام كمالا باركن اختلافنا في جهة الخليفة فمضى هذا المذهب الى خيفة روح في التكلم المجازي خلفا عن المعنى المجازي
 فلفظ هذا المعنى مراد المعنى خلفا عن لفظ مراد به البنية واذا لم يكن امكان الاصل لغوية انما يكتفى صحة الترتيب على ضابطه العربية ليصح التكلم وهو الحق
 بشهادة استعمال الله تعالى ورسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه واهل بيته في استعمال لبا فاروقا لا الخليفة في الحكم فكم انت ابي مراد بان يصدق في المعنى
 حكم مراد به البنية فلا بد عندنا لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابي مقولا لا اكبر سنا ابي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب
 عنده بوجوه شرط المجاز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة هذا عن اللغوية لا يوجب العنق عندنا لعدم امكان حكم الاصل وهو البنية فانقلت

ان الحقيقة هي ما يتبين انه لا يصح الحمل على الجاهل بل الحمل على الحقيقة لا يلزم منه اشتراط الجاهل بامكان الحقيقة في الحكم لا يوجب مكانة بخلاف
 حقيقة المشتبه فان المشتبه انما يكون فيما وجب فيه اليقين لا شك ان الجاهل لا يملك من حمل صحيح لتعقده فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وان كان
 مكتوبة ثم هذا الحمل للفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعند هذا لفظ من حيث يصح حكمه المقام منه حين التركيب هكذا ينبغي
 ان نفهم ناقلة سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على استواء ظاهري اوجب للامام الحق مع انه يمكن جملة على الشبهة اجاب بقوله وتقدم الحق على الشبهة
 لانه اسي الحق لازم للنبوة لا يتخلل فالحمل عليه اولى بجمل الشبهة وهذا لا يمتنع في اثنائه لشدة عدو الدين فحمل عليه اللهم الا اذا قال روت الحق ثم هذا
 غير واثق لان الشبهة الغرض لا يمتنع عرفا حتى يعود من الاحوال المذكورة واما الحق فانه يمتنع لزوم النبوة من له فوج من التسمية ينبغي ان يحمل على الشبهة
 ولا اقل من حمل على النية ولا يحكم بالحق لا يقينا ولا قريبا والحق عند هذا المبدأ في الجواب ان هذا كالمتمم من كان في الجاهلية يقصد من هذه الاعتقادات
 من حين الملك ويريدون بثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتقاد لازم عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير صاير بحال الحق ولما لم يمتنع
 البتة قط حكم الميراث وتوفي حكم الاعتقاد ثم العلاقة بين الحقيقي والجاهلي هي ما لا يلزم فالحق من حين الملك من لوازم النبوة فاطلق المذموم ووارده الامام على
 سبيل ارسال الجاهل وقيل استعارة للمشاكلة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستدلال به هنا لان المشبه المذكور من شرط الاستدلال
 عدم ذكره فنيا فمفهومه ان يندرس وهو تشبيه كما مضى عليه علماء البيان والاعتقاد في تشبيهه فانه لا يمتنع في هذا مثل المحرف فاسد لا ماني التلويح ان المشبه
 هو المحرف لطلق ولما ذكره هنا لخاص لان المحرف المذكور لم يمتنع تشبيه علماء البيان حتى علموا ان محرفا تشبيه حتى حل صاحب الكتاب قوله تعالى صمكم حتى على التشبيه قالوا
 ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبغي ان يشبهه ممنوع في الاستعارة والعدم من هذا ماني التلويح ان المشبه انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جارا وهذا لا يمتنع
 مشتق فيصير الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا ينبغي ما فيه بل ان هذا القول مما اوجبه علماء البيان ولم يصحوا به بل ان اصلا فلا اعتبار بقرعهم بل الظاهر من
 الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبغي
 عن التشبيه مع انه اراد من الخط الابيض الفجر مجازا والالم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبغي
 يقع تميزا في قول الشاعر على اسد وفي المحرور لغامة فاردين الاسد المحرور الالم اصح فخلق الطرف به وامثال هذا كثيرة وبالحيلة الاشتراط في
 الاستعارة لعدم ذكر المشبه محال لم يؤيده مقتضى والاستشهاد عليه اصلا فلا يسمع قوله هذا ذلك ان يقول سلمنا ان الاستعارة مشتركة بينك ان نحو زيد
 تشبيهه فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدر كنه وح يكون كلاما منسوبا ولم يكن تشبيهها ببيان المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل فوقف
 المشابرة في وجه المشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريق الاستدلال المجازي فهذا البني ان كان تشبيهها للبيان فيكون معناه ان مشابرة بين الحق
 من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتقاد لازم قطعاً وليس كذلك بل ينبغي فانه لم يمتنع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم الحق فانه ظاهراً
 صالح فزاد ان انتقال الى المجازي من الحقيقة الحقيقية فانه اذا فهم من اللفظ ودل على القرينة على انه غير مراد انتقال الى المجازي وهو اي الانتقال من الحقيقة الحقيقية
 يتقدم صحة الظاهر من حيث العربية او لصحة العربية يعنيهم اذ في تلك اللغة فينتقل من الى بلا بساطة لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ عند الانتقال
 الى حال كما لا ينبغي على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تفي في اللفظ حال الى حال فيكون الفرعية من جهة
 اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التسمية في اللفظ لكن لا يلزم من ان الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما يلزم ان اللفظ من حيث انه تسمية ففرع
 انفسه من حيث انه تسمية عنه واما جهة الخلافية فلم يعلم ان اسي غي ولم يتبين بعد وان كان يجاب عنه ان التجوز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينبغي في هذا التفسير
 الا الى صحة الافادة وذا لصحة التركيب على التاويل العربي والابتداء على صحة الحكم في نفسه فانه مالا دخل في الافادة فتدبر ثم قيل انت ابني اقرار المحرور

لم يثبت منه شيء آخر وهذا قد ثبت المسألة الجارية فافهم ويمكن ان يقال قصد المصنف في بيان كفاية فكان الناذر ان اراد النذر لينتقل منه الى المصنف
فلا يجمع اصلا وان سمح هذا لغيره بما يثبت الكفاية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المصنف في الكفاية لا يثبت وليس مناصدا صدق وكذب وعقد
فصح كذا وقع القيل والقيل في بعض المسائل من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو ان النذر فوعان نذرا بيجاب شئ فقط ونذرا بيجاب
بشيء لو لم يور النذر وكان عليه كفارة المصنف في هذا القسم الأخير يلزم فيه اداء النذر فان ادى فيها والاوجب عليه القضاء والنذر والکفارة
لنقض العهد الموكد بيجاب الكفارة وهذا القسم قد سيجي بيانا لوجوبه وجوب المصنف فيله يتم فلما راد في المسئلة من اراده النذر والمصنف في ادائه النذر في نفسه
نذر من وجه وبمين من وجه ومن اراده المصنف مع السكوت ارادة ان عليه الكفارة ولم يور استقلا لان هذا واجب عليه في جميع اصلا وصوره
ابحس ليس الا ما نوى في المصنف من كفارة المصنف في ارادة المصنف من مينة النذر مجازا فمذه النية في النذر سواد في صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه في النذر
فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل في ذون ذلك ان النذر ايضا عهد كالمصنف حتى لو نذر
بالحرم يجب كفارة ممين لعدم إمكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكيد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر في عموم
فليوفوا نذره كما في غاية التيميم كما ان ليس ينبغي لاشان ان يحكم عليه فانه لما اطبق عليه المشايخ كما بقون عليه المصنفين فيها وبين الى يوسف
لفظه وهذا بعد ومن ادعى فلا بد من شاهد ولو اشارة من كلامه نذر او فعل منه يحدث بعد ذلك امر مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصلهما امكن لا يصح العدول عنه في بحاشية هذا لما في سياسته ان الشخصين يعرف عليا كان او قولها يصح وذلك
لما سياتي ان العام لم يخصص حقيقة عند القدماء وهذا لما يتاسته من ان القول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه الا حاشية لان الاصل انما يقتضيه كمال عليه المانع والتميز والتعارف والتفان
فافهم فانه حق بالقبول قيل تساويان في تبيين باحد مما بالبرهان قول ينبغي ان يكون الشرع فيما اذ لم يكن بناء على العرف كالإيمان لان ما يكون
بناء على العرف فيهم من المتعارف بالضرورة لهذا الفتوا بعدم كونه حجة على كل ما يكل ثم ادعى ان كان مخالف مسلم مع ان الحكم حقيقة يصدق على كل ما كان
قال مطلع الامر لما حاشية الى التقييد بالاسلام في حكم الادعاء فان كافر المسلم سواد في نفسه عن الزاهد العالي ان الفتوى عليه والافقية واية اخبر
في المعبرات كالمالية وغيره لا يثبت كونه حجة في الحقيقة نعم ان اذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل ايضا لان مسئلة الفرات في المسئلة في المصنف كذا بناء على العرف
ففي الاسلام ان هذا الخلاف بينه على اختلاف في فرعية المجاز فلما كانت فرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى في مسئلة لكل حنطه لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا بحكم الحقيقة اعتباره وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فخرج الحقيقة للاصالة وهذا التعليل مل على ان اختلاف في المجاز المتعارف
للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم دليل على جحان كل مجاز متداول للحقيقة سواد كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبارا بخلافه في التكلم لا يوجب اعتبارا
الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافيته ولا حاجة الى الخلفية في التكلم في حق ما اشار اليه المصنف ان الخلف انما اعتبر للاصالة واما التبادر فخرج لا يشترط
من الفرات ولا ياكل حنطه ولا يثبت شئ من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى اللزوم في الاول والى عين الحنطه في الثاني فانه حقيقة الكلام
وسمى اسبق وعندهما الى مائة اعترا في الاول الى الماد المنسوب اليه سواد كان بالاعتراض عنهما والا والى او غيرهما بحيث لا يقطع النسبة اليه في العرف
حتى لو اخذ منه نهر فلا يثبت بالشرب بالاصل لانه يقطع النسبة عنه في العرف ويصرف عنه الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني ولا يثبت بالاصالة
بالعمل جنبا اخر فلا يثبت بالسويق لانه غير جنس الحنطه ولعندنا يجوز بيع السويق بالمقنين متفاضلا عندهما كذا قالوا واما في بعضهم فرق بين
حنطه معينية وغير معينية فقالوا في غير المعينة بان يقول لا كل حنطه كمنث بالاتفاق بالبحر وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذونه للمعينة

نحو

الطلاق لازم هنا والافلا تم الكلام هناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم هنا كالفيل مسلمة لان خلافات في الحقيقة الشرعية التي وضعها اهل الشرع كالقضية
وعلمنا الاصول لاننا في الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى قرينة في قاعدة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلائل لا تخرج عن الشارع او بالاستمرار من اهل الشرع
مسلمين فاختار المصنف الاول قال الحقيقة اشعرية بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على
الرجحان فوجهه عندنا هو ان كونها في المنهاج والمصطلح عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلا في من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام محمد بن ابي
البرودى من كبار مشايخنا ومن في طائفة شمس الامنة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة اشعرية الموضوعة من الشارع للمعاني
الشرعية غير واقعة ولا مستعمل في المعاني الشرعية بخلاف ما في الاستدلال في سبب القائلين بالبقلا في تارة انها حاكمة لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة
في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذهب اليه الظاهر
في العلم وكيف يفهمه بهذا قال المصنف اشعرية المحقق واوضح انه لا ثالث لهذه النزائيل اما فصله من غير عليه والافلا يصح هذا القول في كلام الشارع
ان وروت هذه الالفاظ الشرعية قبل لاشتهار عند من اقرنته فيمنع منها علمه بحل عند القائل بالحقيقة اشعرية بحل على اشعرية وعند منكر بحل
على اللغوية وهذا فائدة الخلاف لنا الاستعمال في اشعرية في تحقيق وهو لامة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فتم الصحابة لشرع
كلمة بلا قرينة والفهم بدون القرينة وليس بالحقيقة وبناتنا يتم لو ثبت فهم قبل لاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة النفي اي نفو
سبب الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية اصطلاح النفي طلب هو ما في فلياقم للدركان مخصوصة ليست صلوحة وعدم صحة النفي علامته بحقيقة
وبناتنا يتم لو سلم عدم صحة قبل لاشتهار في خطاب الشارع دون لاشعرية ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني الثمانية الشرعية مع ترك الالفاظ
اللغوية الالفاظ لعل كالتقرينة وهذا الاستمرار لا يكون لاننا الحقيقة وهذا معنى قول بن الحبيب لنا القطع بالاستقرار على ان لصلوة مثلا للركعت
واذا كان مراده هذا الاستمرار على استمالها في الركعات فانرفع ما في التورية انه لا يتم لو ان القطع فيه بالشعرية بين كانه مسلمين ووجه اللغوية والقطع بوضع
اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا ينافي لاشعرية لاشعرية لا يستعمل من غير قرينة وبهذا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار من توجيه منع والقول في جواب
عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروطا لا اعتبارا الدعاء مع انها لا يتم كالركوعة في
لا تتم مثل الركوعة فانها لغة البناء وشرعا التملك لمخصوص مال مخصوص فمناك ثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
للقطع لغيرها القطع لقلب التملك لمخصوص شيء بل له اوسيته اليه لا يفسر كثيرا فانها بعد التمام مناقشته في المثال ولما في هذا القول يستلزم عدم سقوط
الصلوة بدعاء لان المفروض على هذا القول ان لا يكون لا بد واجمال ان لا يعدم بحسب ذلك في الاخرس بالاتفاق والمناقشة ان يقول ان قوله
فرض عندكم فيلزم منه ان يتأدى بلا قرينة مع ان الاخرس يتأدى منه وان اعتدرا انه اقيم تحريك اللسان بدله للعذر فلما القائل ايضا يتأدى بهذا
فهم الصبح الاستدلال لهذا النحو من كنفية فان لم نلزم ان يقولوا لا يتم عليه ان الصبح صلوحة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح اياها من شافعية هذا القول
فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في ذلك ان هذا كما برة فانه علم مع وجوب الدين ان لصلوة هذه الاركان واحاديث بيان لصلوة
ايضا محكمات فيه فان قلت القرينة شرط في لصلوة وسبب دعاء ونفسه اجاب بقوله والقرينة لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا القرينة خاتمة
عن لصلوة متقدمة عليها فلا يمكن كونهما دعاء الا ان يقولوا دعاء نفسيا على الاخرى القرينة وفيه ما فيه ومنع كون صلوته صلوحة شرعا بل عبادة اخرى است
تمام لصلوة كالفاتحة التي هي مقام الصوم للعذر كما قيلت حوشه ميراجان يستلزم ان لا يكون الاخرس كلاما بالصلوة وهو باطل فان قلت لهم
ان يسلموا ذلك قلت لعل مخالفت للاجماع المتأيد للحقيقة اشعرية قالوا لو نقلها الشارع في بعضها الصحابة رضوان الله عليهم فبعض فان افسهم شرط

السبب الى السبب بل ان هذا العقد عند من خصه من الرسول صلى الله عليه واله واصحابه ولا وجه لانه يثبت وبارك وسلم بانهم خالفوا ذلك فيكون قول
ان المخلص راجع الى فني المالك يكون في العتبة الحقيقية فالمعنى ما اذا علمنا اننا املكنا احررة مومنة ومبيت ففعلنا النبي ابي من غير بدل واراذا النبي ابي بها
حال كون الواسية خالصة لك ايها النبي فانها بخير لا يخل من غير بدل او واجبه الى مطلق وفي الموطأ ما املكنا ازواجك حال كونهن خالصة لك من
دون المؤمنين فانهم لا يخل لهم واما فغير المجازة بشان النبي كما في الاشارة في ما لا وجه له فتدبر ثم كون هذا الاشكالية مما نحن فيه غير ظاهرة لان
والبيع عقدان مخصوصان سببا كن ملك الرقية والتكاح عقد مخصوص سبب ملك المنة وليس هما سببا لما خربل هما سببا لشيء وهذا ان المالك سبب ملك
المنة والبيع والعتبة لانهما سببا لان التكاح بالذات وبما به من كمال الاقارن تصرف من الموقوف في الموقوف يوجب الحق والتطبيق تصرف من الموقوف
في الموقوف يوجب زوال ملك المنة فبذلك سبب المنة لا يخل من غير بدل او واجبه الى مطلق وفي الموطأ ما املكنا احررة مومنة ومبيت ففعلنا النبي ابي من غير بدل واراذا النبي ابي بها
فذلك الشيء لا يخل من غير بدل او واجبه الى مطلق وفي الموطأ ما املكنا احررة مومنة ومبيت ففعلنا النبي ابي من غير بدل واراذا النبي ابي بها
ليداني فاداة ملك المنة ولا يجوز العكس كما قال النكاح مباحة ثم افادته انكاح ملك الرقية المنة به فاداة المنة بالطلاق ايضا فبذلك المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
اشارة تعالى في المنة سبب المنة عن سبب المنة في المنة فبذلك المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
علاقة المنة بها من المنة فبذلك المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
ايها المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
احضر المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
للسبب وبالعكس ثبت للنفقة وبالعكس ثبت لاشارة المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
وتجوز العكس لا يصلح حجة كذا ان يكون هناك فاعا في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
عدم صحة تجوز الطلاق للعقار باعتبار علاقة المنة لا يوجب عدم صحة للعقار اذ ليس فانه يجوز ان يكون استمارة لاشارة المنة كمنها اذ المنة
للملك وتصرفين لارمين غير موثر فيها المنزل والنجاب عنه لوجوبين الاول ما افاده الامام في الاسلام انه لا يخلو الاشراك في مطلق الاوصاف
كيف والايض السواء للارمين والاسد للتغلب لاجل الاشراك في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
هنا فان الاعاق شرع لاثبات القوة المحذرة والطلاء لاثبات التبر ولا التعامل بينهما فلا يصح الاستمارة وما عن الامام ان الاعاق انما
الملك حتمه تجزئة تجزئة الملك فلهذا ان التصرف لصاحبه في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
ورود عليه بالاسلام ان لا بد لاشارة من الاشراك في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
اوصاف كاللذبة ووجهه من المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
طاع الامام لادوية بن اوجوا بان مراد هذا الخبر ان لا بد من الاشراك في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
بناه على المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
اشترت لوجوبها فيعتبر الاشراك فيها وبهذا لا بد من الاشراك في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
هذا من ذلك فاعا في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة
فعليه البيان لا يمكن كون المعنى المقول عنه راعي في المنقول بل يقول ان نقل هذا فان الاعاق في المنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة والمنة

ان يقول بعد ان ارضا عليه ثم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه لا ترمى له لا كفارة في حين جرى عليه سانه من غير قصد اليه كذا وعطري وانما قلنا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ الشك باللعن في ما لم ياتكم قالتم المومنين عايشة الصداقية فما نزلت في قول الرجل لا والله بل عايشة رواه البخاري وعمل القائل في وقوع طلاق الثايط يلزم وجوب الكفارة في اليقين من غير قصد ولا بعد فيه ايضاً فانه لا يخلو عن قلة ثبوت في تعظيم اسم الله عز وجل من شأنها ولو ان اللغو يابى على الماضى لظن اصدق وبوالفهم منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه مسافات كيف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين التام عند العلم بخبره عدم القصد واذا لم يقع طلاق التام فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يصحده غير العلم بهم بل يقول كذبت في الاخبار عن خطأ وهو القصد عما يانظر لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدين جدي من جدي من جدي النكاح والطلاق والبر رواه الترمذي فانه يدل على ان الاعتبار للقصد في هذه العقود اصلاً وعدم الورود لان المازل اعمى السبب واليقاع لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث ان الامانة لا تقصد في الحكم والناظر في حق الله منها فلا يكون في حكمه بالانفاذ الثانية قيل بهذه الالفاظ اي يمنع شرعية من العقود ولفسخ سبباً حجة للحاكم على مثال سببته بل ثبت في الخارج وانما القصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق التلويح نحو من خارج عن سبب خارجي بطريق ان يقصد معانيها الموثرة في الاحكام بهذه الالفاظ ليس لها معنى يعبر عنها لا يتطابق على انفسها معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها قال في كفاية القائل بعض هذه الحق الشهد قسماً ليدل على قيس سره والى لظن بعبداء مع شدة وادله اعلم بالصواب انتهى اقول ذلك في عجاب فان حجة كيف يصح التلويح عندها فانه لما لم يكن في حق اي شيء تجوز الالفاظ في حق ذلك وكيف يتوقف هذه الالفاظ بالتحقيق لانها من الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز مع انهم لم يروونه في مواضع يستخلصون عنه وكيف يمكن ان يفسر فانه من خصائص المعاني وكيف يصدر ديانة اذا ايد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الازادة باطلية ولا ظاهراً مستثناة او خلافاً الى غير ذلك من المقاسم بل هو حق الاعتبار للمعاني ولا وبالذات في سببته الحكم وهو الكلام النفس ثم كفاية ادباً يحكم على دليله وهو اللفظ وبعدها فان الامر بالخفي لليعنى عليه علم للتقدير كتحقق السفر والنطاق للتحقق حقيقة هو المشتبه لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي ادباً يحكم على دليله اقول مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سبباً للحكم بل هو ثابت في نفسه وتوقف كالاتاير فانها لا يوجب الاحكام بل يدل على المصدق وهو متوقف في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب الحكم الخارجى لولم يكن بينك والمولى المحقق لا يترك اعتبار المعاني اسائل مقصوده قيس سره ان هذه الالفاظ من تعبيرات الاخبار وانما بعدا قاستها مقام المعاني ومن حيث ولا التما عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببته للموت لان شأنها شأن الاخبارات وليس لها متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان تحجب عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجة لا افادة معان وبقية لم يقصد المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف وجب لزوم وقوع طلاق المقصود محذره ولم يقل هو به هذا كلام متميز في المتانة لكن بقي فيه الى ان نوع من انحاء فان صنع العقود والفسخ كما سيحج اخبارات في انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطلق من الزوج ثابت قضاء مثلاً فحال هذه الصنع وحال لا قارىء سواء في عدم كون شئ منها اسبباً نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقاوم ان الام لاك ان شدة ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام الخفية عنها بهذه العقود ودلوا بهذه الصنع اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحقيق الالهية الصنع فاقامت هذه الصنع مقامها فالانرا حاصل به حاصل لما قيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الآثار فانها انما يدل على الخفية الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقع ان الذي وقع عبارة المولى المحقق ان سببته لا اعتباراً لاثبات القوة مثل سببته خارجي لا انرا خارجي يمكن ان يراو به ان الالفاظ العقود والفسوخ التي لا يوثق فيها النزل والاكراه ولا يشترط فيها

بالحكم

ان لا تكون الالفاظ من المعاني

الطلاق الرجوع اليها
في الحديث

الرجوع بهيئة كسبية اسباب خارجية لا تزاها بالحاجة وذلك لان وقوع طلاق المأزول وانما طرأ عرف انه غير متوقع على الرخصة والقصد الى المني كما في البيع والائتميت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها في غيرها خارجة لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني لانها اذا لم يعتبر السببية نفسها كما اذا اريد بهامان اخرى غير ظاهريه كقبح القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى وجود اعيان سببية وانما الحكم بل هي معان يمكن التعبير عنها بما بعد لا يمكن عن قلوبنا وادراكنا علم احوالها الكرم الطائفة الثانية كنيات الطلاق نحو انت باين وغيره بواين عندنا لا نكسب الزوج الرجعة اليها الا بتكليف جديد لا اعتدى بالتصرفان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق ام المؤمنين بودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستئذان راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرى رجلك وانت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث اصح المروية في كتب الحديث على ما لم يطبقها وانما ارادوا تطابق تحت استثنائات ووهبت لوجهها لام المؤمنين عا وندمت لاجل ان كسب في زمره الزواج فاسك عن طلاقها وفصل الاحاديث من شاذ فليجمع اليه لان يراد بالطلاق الابانة باليقاع الثالث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد عن الاستحسان في اثبات كونها رجعات الى الحب كثير فان اعتدى بها ما لا يدل على البينونة فلا يكون ثبوتها اياها كنيات الطلاق راجع لزوج الرجوع اليها من غير تحريم كالح عند الشافعي لان المراد من هذه الالفاظ انما هي كلياتها الصريحة في افادة الطلاق وفي امرت بفتح حجة فكذلك هنا لان البينونة باقية على معناها لا انها صارت بمعنى الطلاق والاستمرار في المراءى باعتبار التعلق في تعلق البينونة بكنية فلا يعلم بالثمن من الخبر ومن النكاح فصح كناية من هذا الوجه قافوا العين بالنية في التعلق بانه النكاح على حقيقة اللفظ وهو البينونة عن النكاح ففتح المباشن ولا نسلم انها بعد تعيين المراءى صريح الطلاق وتنفيد المعناه ومطلع الاسرار الالهية قدس سره هنا تفتيح هو ان الطلاق كما قد مر عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما يقع على حسب اعتباره الشارع الا ترى ان لا يقع الف طلاق وكذا الطلاق بائن تحلل البتة ليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة لقوله تعالى الطلاق مرتان فاسك بمعرف او تسريح باحسان وهو مخرج رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيب الرجعة وما كان دون الثالث مع الخفية ما في الاستدلال فان نفاية ما لزم ان مدلول كنيات البينونة وبه مسلم ولا يلزم منه الوقوع على اسس على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الباعدا اعتبار الشارع هذا النوع من التعريف ولم يعتبر كما هو انما اليه الكرمية وكان قدس سره مبالغ فيه وقد ذكر ابن سنان الشريفي ان الطلاق البائن يخفف ليس بشيء عند من سوسه ما يدل به المال هذا وهذا العبد الاعتراف بالقصود في اشكال هذه المعاني يبرر ما تعلق به الخواص ان حال الكرمية ان الطلاق المشرع تطليقة بعد تطليقة وحكم الاسك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بهر كناية بالطلاق الثالثة على اختلاف في معنى ما لا يخلو الا عند الشؤنة ولو لم يقيد لطلاق بالمشرع لايحذر الطلاقات في التكرير ولم يقع الاثنان او الثالث دفعة والمراود بالتكرير ان يكون في طهرين كما مر في الحديث مع يقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق لمنون فانه طلاق واحد حتى بالاتفاق وانما الكلام في ان هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مخرج فلم يلزم ثم انه لا يلزم تخصيص ايهما لم يكن في صير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص بعد التقي مطالبه الدليل على اعتبار الشارع بهذا النوع من تصرفات فاقول بان التوفيق لان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفزقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في اصول الامم الاسلام حمدا لله تعالى صحيح فانه علم ان في ملك الزوج طلاق موجب لفزقة في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان سفيده ذلك باعوض فذلك كونه في يده من غير عوض بل في المان وهو المعطى النوع في نفاة هذا عندى والى الله تعالى العلم باحكامه القاهرة الرابعة قالوا كنيات الطلاق مجاز لاجل دفع ما ورد الشافعي انها ما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكما على فقه رجعات فتبين في حقيقة انها ليست كناية حقيقة لانها عموما لم يجرى فلا يكون كناية وفيه لاني في بين كونها عموما لم يجرى فثبتها فثبتها وبين كونها كنيات فاشاكون حقيقة ومجازا قيل ليست كنيات لانها ليست مستمرة المعاني فان فيها الوضعية وهي البينونة معلومة والتردد وانما هي في اعراف من معانيها متشعبة البينونة فلا يدركها بالمتن من الخبر والنكاح مشقة آخر فلا يجب هذا الاستشك

٢٠

لكون الامر حليا غير قابل للتناقص فمثلنا ايضا مع محتسب في جزاء لو كان للترتيب لصح في جزاء كالتعارف انهما لما كانت للترتيب فصح في الجزاء او منع الملازمة
كما في الجزاء مستند في عدم الترتيب والاصح في الجزاء اقول معقود فان الرخص في الواو لم يقل به احد فلو كان في الترتيب قابلا لمصلحة او مطلقا من المعقود عند
فيلزم ان يصح في الجزاء ان يكون كغيره او فيه مخالفة لغيره في غير ذلك او لا يلزم من كون الجزاءين بحيث يكونا مستساوين في صحة الشرع وبارك الله في
ثم لا يقع الترتيب واستدل على انهما يلزم التناقص في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة او قلنا انهما الباب سجدا وقوله وبارك
اي تقديم سجدة على سجدة كما في سورة الاعراف وقوله وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تحلف قطعا او تنافرا
لغالب زيد وعمر وعمر بن عبد الله بن مسعود في اشتراك الذين التزموا بالترتيب والالزام التناقص وهاهنا يحتمل انهما قالوا لو لم يكن للترتيب
بل لا يملك ما يستدل به في عدم التكرار في مثل ما زيد وعمر وعمر بن عبد الله بن مسعود في عدم الترتيب ولا بعد هذا التكرار في عدم الترتيب
واجيب عن الوجوه الثلاثة بحجج اذ التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وهاهنا يستعمل في جميع مجازاتنا الحجازية خلاص الاصل فلا يخفى
الوجه الاول بل والى ان الموضع لا شيء غير وليس دليل كذلك فلا يحتمل التجوز فيتم الوجوه واورد نقضا على كون الواو لمطلق الجمع او لا قوله بغير
الوجه الثاني بل والى ان الواو لو كانت واحدة عندنا لما كان لها الفاء وحقم ولو لم يكن الترتيب مستقفا من الواو لما بان ان الواو واحدة واجواب ان البيضة واحدة ليست
لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لغوات اعملية قبل الثانية لتعاقب المقطعين والابعية حتى يتوقف الاول على الثاني بل ثبت حكم المقطع الاول
حين تلفظ وقامت الحيل في كونها في حكم الثاني لتثبت حين تلفظ في زمان بعد زمان الاول الذي قامت فيه الحيل فليخروا دخل فيه للواد وذلك لان الاصل في
الانشاء عدم الفصال حكمه اصله الا لما منع كالتشريع من المنزلة فان قلت قد روي عن الامام محمد بن ابي انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس تعاقب
في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد بن ابي ان يقع عند الفراغ عن الاخير فيقول على العلم اى بالوقوف فانه لم يفرغ احتلال الغير
قائم فلا يحصل العلم بهذا اى لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يخلف من تلفظ بطلان كماله الثانية في قوله هذه حرة عند بلوغه يخرج من نفسه
استيقظ من رجل واحد في حرة بصيرة الاولى حرة ونفاذها كما قبل الثانية وبطلان النكاح الموقوف للثانية من الاصل لاستتلاح نكاح الامة على حرة
وقد يناقش بان استتلاح نكاح الامة على حرة انما هو في الابتداء لافي البقاء كيف ولو تزوج استين او بعد واحد ثم عتقت احدهما لا يبطل نكاح الاخرى
وستتبدل ان اعتبر حال الانشاء والتوقف فحق لك احوال كلها استان وان اعتبر حال النفاذ فليجوز كلاهما حرة وان فلا وجه لفساد ذلك ان يقول ان
النكاح حقيقة هو النكاح فان الوقوف في حرة ان يكون النكاح كيف لا يحل به ما شرع النكاح لاجل هو نكاح من وجوده وان وجب فاذ اعققت الاولى
فقد نكحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل يحتمل بالحرمان ما دامت الامة هذه حرة تحت وبطلان العقد الموقوف فلا تعقد لم يبق الحرة لان اطلاق
لا يعود ثم اتى انه على ما ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازة فان نكاح الاولى ايضا موقوف وبطلان يخرج
عن المحلية ولا يبطل الموقوف الاخر ولا يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريره نكاح الاولى والا لا يظهر من التسمية الترتيب فانه
قال اذ لم يتم بهذا الاعتراف نكاح الاولى وحقا على اجازتها او اجازة وليها لا يبطل نكاح الثانية لكن لا اعتدوا بهذا الاثر صيانة قال الامام محمد بن اسلام
في بيان صحة هذه المسئلة فاعلم ان يجامع زوج استين من رجل بعينه بوزن مولاهما وبغير اذن الزوج آه وقال في الكشف ولو اعققتا في كلمتين منفصلتين
او متصليتين لبطل نكاح الثانية وسبق نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا ينتج هذه المسئلة من الايضاح الا اذا فحيت ما انقض طليق من ان نكاح
في الحرة ولو موقوفا لخروج الامة عن محمية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وليس بجعل لانشاء العقد ليس محلا للاجادة والتفاد لان لها
اصوة بالانشاء انما يتحقق بالاجابة شرع النكاح في غاية الكلام فاعلم فيه واورد نقضا انما لم يخرج نكاح فلاتية وفلاتية عند الكلي فعلى من قبل الزوج في

المراد من الواو الواو الواو

في

القاضي او اداوية فان نوى بحال فهو كما نوى لانه نوى محتمل لقطعه وان اقدر العطف نحو اولى الفاروانت حر الكمال لا لقطع فان الاوسل المشائية
طلبية والثانية خبرية كما سيجي او انشائية غير طلبية فتعني لعلطف فللمال اى متعين للحال فلا يعنى بالم بود الالف لان الاصل في الحال مقارنته لبحر
فينبغي ان يقارن لعنى الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويقتضى الى زمان لعلطف فحينئذ لا حد ان يقول يجوز ان يثبت بحرية في الحال ويقتضى
زمان الا حاد والامر بالاداء قرينة عليه فاليحتمل على الاداء والامر بالاداء لا يصلح الا كحرر ولا اجل وضعهما قال البعض انه حال على القاب اى انت حررت
سود للمال فتعني المحررة بالاداء واليه اشار لقوله على القاب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد بهذا الكلام تطبيق المحررة بالاداء وحرفا
فلا بد من لقول بالقاب وقال بعضهم لا قلاب ميثاق المعنى وانت مقدر المحررة فيجب الاداء سابقا او لقول ان مقارنته الاداء والمحررة ضرورة ظاهرة
من هذا الكلام واما المحررة قيل الم يوجد اقربا يوجب انتقادها فلا يقع لعنى قبل الاداء وهذا شبه واليه اشار بقوله او على الاصل فصرح بطلانه
وكذلك ان الاداء فيه عند حال فيجب الالف عند تطبيق الزوج للتفاهم في الجمع اى استحال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واداء وقت الظاهر
يفهم منها اجتماع هذه للعطف وقوله ذلك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطبيق الزوج بل عليها في الديانة ان نفي وعداء انما على عطف تقديرها
للتعقيد سلم لجواز ان كان متقاربا فاما بحاليتها انما يتعين عن ضرورة المعاوضة والمعاوضة غير لازمة فان لطلاق لا يجب فيه عوض بخلاف الاجارة فان المعاوضة
فيها لازمة فتعين بحاليتها فيها نحو احمل ذلك ورسم هذا والفرق بين مسكاة الطلاق والعناق مشكورة جملها على بحاليتها لا لقطع وتركوا حقيقة العطف و
الانقطاع بهذا اليقين لان طلق في حلية انشائية طلبية ولك العن خبرية كما كان في العناق والعن ايضا غير فارق في فهم المعاوضة منها مسكاة لفاء العن
على سبيل التعقيب من غير ضرورة تراخي في العن مهلة تراخيا ولو كان الترتيب في الذكر منه اى من الترتيب في الذكر عطف لفصل على الجمل نحو قوله
لغالى فازلها الشيطان عنها فخرجها مما كانا فيه وروى التعقيب في كل سنة بحسبه كترج فوله له فصح عتيا لتعقيب وان كان المدة منها قريبا من سنة لانه لا يكره
القرب فيه عرفا من هذا فلا يجد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب فدخلت في الاخبار بمعلومات فانها يكون عقيب شرط وعلته وكثير ما يخلط لعل
قبل اذا كانت تعدى بعد لعل لوجود نحو من التاخر وقيل لان المعلومات غايات لعل مقدرة عليها في التقل وفيه شبه فان قول الفار على اليس
لا فائدة تراخي العن عنها في التقل بل لا فائدة عليها وقال سطلع الاسرار الالهية الاولى ان يقع الفاء لما انها يستعمل للتعقيب يستعمل للتعايل وهذا اى مرفقة
الفاء وخطه على العن نحو اذ فانت حرامى لانك حرر وانزل فانت آمن اى لانك آمن فثبت به لعنى والامان في الحال وهذا لان التفاهم في استالها امر
المعنى وقرينة كمال الانقطاع ايضا موجودة واختلاف في المطلقات العلوقة بها سعلقة نحو من دخلت الدار فطالق فطالق لى لم يستفاد كالأدوية فاعلم ان
فعله يقع واحدة وعدمه انشائية والصح الاتفاق بين اثنتا الثلثة على وقوع الواحدة فان الفاء يوجب الترتيب في المعلق فيجب ان يتناول مرتبة من مرتبات
عن بعض بخلاف العطف بالواو او لم تكن هناك ترتيب في المعانيات وسبق الفاء للواو لوجود العلاقة بينهما نحو قوله على وجه قدره فليزده ان كان معاذا الترتيب والاعراض
فلا يصح منه الفاء وقيل لا يلزم منه ان لا يصح معنى الفاء اصل بل يراون وجوب سبق من وجوبه وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء فصرح بتميزه بغيره
قوله في جوفى جرابه بالان لان الفاء للتعقيب فيقترنما سبق ويجعل عقيبها بعده فكانه قال قبلت البيع فهو جيب الفاء ولحق به لا يفتقر الى جيب
جيبى هو جيب لى كى باب لا تارة عن امر بمناية لا يبيع ولا يقترن فيه للعقد فكانه قال كيف تريه وهو جيب لا يتقبل البيع ومنه جيبا فلو انزل الى كى كى في جيبه
قيل هذا جيبا فلهذا ان لا يقطع فلم يبق فيه بل يقطع وانما نحن لان انما كان بالجمع سبق بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان كى كى في جيبه فلهذا
فانما يتناول ابنا تارة انما هو من القطع فيقطع من دون اوله المالك فحينئذ لا يقطع اى لا يقطع بخلافه في قطعه لانه اجابة مطلقة مستحقة انما هي كى كى في جيبه
البيان لانه لم يصل بشئ على محمد ثم ابى بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم في الامتثال من مطلب الى مطلب قالوا لى لى في الحال في المالك

قوله ان طالق ثم طالق ثم طالق لان حكم الانشاء لا يتاخر عنه فلو اعتبره التراخي لم يلزم تخلف حكم من الانشاء المتخير عن بطل المصلحة وغيره حقيقة التراخي
 في الحكم في كونه ثم فانه تكلم لمعطوف عليه او لا ثم سكوت ثم تكلم بالبعد ثم وبكذا اذا علق بالشرط فقد كان له ان يعلق او سواه فلم يتعلق به اى بالشرط حقيقة المصلحة
 به فاذا قال غير المدخلة ان دخلت وطالق ثم طالق ثم طالق يعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغى الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالا ويلغى
 الاخير ان وان قال للمدخلة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لان عنده
 كالسكوت فيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق وبكذا ههنا الا ان غير الموصلة لا يصلح الا لوقوع الواحدة والبعدها يلغى ففي تقديم الشرط يعلق الاول ويتعلق الثاني
 محليته لتخير وقوع الثاني وبطلان محليته فيكون الثالث ويبقى الاول ملحقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع في تأخير الشرط يقع الاول وبه فالتحمل فيكون الثاني
 الخ والتاخر المعلق به في غير الموصلة ومبدا ظاهر وبها علقا به فيها اى في الموصلة وغيره فيقع عند وجود الشرط في غير المدخلة واحدة للترتيب في الوقوع
 وبالاول فالتحمل فيقع فيها اى المدخلة الكل مرتبا لصلوح المحل اياها قال المصنف هو اى قولها اشيء وشيئا كانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنطق
 التراخي في الحكم ان كان قائما ان يكون مفاد كونه ثم هو يدعي بطلان فانه لا لادلة الاسطر التراخي اما ان في الحكم فلا يلزم واما ان يكون لازما فاجبا وبغيره
 باطل لان الوصل سوجه بالضرورة واما ان يكون لازما فاجبا عرفيا او عقليا فذلك ايضا باطل فانا نسمع بالاستسكينة ثم لا نفهم مدلوله ولا نخطر بالبال التراخي
 في الحكم اصلا واما ان يكون لازما شرعا فيجعل الشارع به الوصل كلا وصل من حيث عليه حكم التراخي فلا بد من اتيته بدليل صاف عن عوامل الشبهات هذا وجه
 بعضهم قول الامام بانه انا ابد الا اتصال الحكمي قولنا كمال التراخي وهذا غير وافي فان هذا النوع من الكمال اى جعل الموجود الثابت بدرا لايضا عدمه الوفاء في كونه ثم
 ووجه صدر الشرعية بانه انما قال ذلك للتاخر اى حكم الانشاء عنه الاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير وافي لان كلمة ثم مانعة من الوصل في حكم كما يكون الشرط
 مانعا وحكم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم به ابداء المانع والمصلحة تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول اى التراخي في الحكم
 لانه لو تراخي حكم فقط عن الحكم به لزم تخصيص العلة وهو الحكم قال مطلع الاسرار الالهية به في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم القيم فانا
 لا نسلم ان الانشاء على وجود حكم بالفعل بل على حسب اقتضاءه فان طالق اذا سناه طالق في حال صا سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زوجه عند النكاح
 صار على وقوعه عند وجوده فيكون ان يكون اذ ان زيد كلمة ثم يكون سببا لوقوع تراخيا عن الاول على انما نقول فيه مثل ما نقول بالحوال تخصيص العلة عند تخلفها
 الحكم المانع ان العلة تنفذ لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء ليس علة فقط بل هو مع عدم المانع ومبها كلمة ثم مانعة ثم لي سوال آخر هو انه لو سلم التراخي
 في الحكم ينبغي ان يقع الطلاقه مع وجوده وانتم لا تقولون به بل الظاهر التراخي والمصلحة سابقا فيها اذا جبر للما يلزم التراخي عن السبب فاستحاجه الى اعتبار
 التراخي في الحكم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء من اعتبار الوصل والتكلم جند باعتبار التراخي في الحكم كما يلزم التراخي الانشاء لا بد ليقول بطلان التراخي لذلك غير مستعمل
 يستلزم هذا العبارة ان يتصوره فخلا عن التصديق بهذا ولم لا يجوز ان يبطل التراخي باصله قيل في توجيه تقيوية كلام الامام ان اعتبار التراخي بشكل للمنفى في حكم لانه لا حادله بخلاف
 التراخي في الحكم فانه يمكن اعتباره بغيره ما يمنع الانشاء وغيره وهذا ايضا غير وافي فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في حكم ايضا اقل اى في الوفاء تراخيا انه قد تقدم ان يستعمل لمبها
 في الانشاءات فلا تستعمل المنفى جلا هذا مستعمل بل في بعد الاضرب اى الاعراض فبعد الامور الثابتات يكون بل لا ثبات حكم لما بعد وجعل الاول لمعطوف عليه كالسكوت عند لا
 كما زعم في بعض الكتب انه جعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وصرح النفاذ ومنه اى من بل لتي للاضرب بل للترقي فانه اعرض عن التساوي وجعله سكوتا ثابتا
 الحاملية للثاني بل مع لا قيل بغيره عن الاول بل بعد التبعي لتي لا ثبات بعد مع تقدير الاول في كونه منفي او منفي وقيل هو كالاتبات في كونه لا ثبات في كونه
 مع جعل الاول سكوتا ورد به مخالف للمعرف فانه شايد الاول بل يكون في الجبر لا لابطال اى لا لابطال بجملة الاول وتقدم ما بعد ما قال ان اقال ان اقال
 بل عباد مكرهين والاعتقال اى ويكون في الجملة لا الاعتقال ايضا من عرض الجملة الاولى في عرض آخر فهو لا عرض عن الغرض بل ان الغرض بل في عرض آخر فانه

بطلان

وما قيل بل بغيره ليست له طائفة بل ابتداءية وهي من قبيل انشاء في الحقيقة واحتسابه في القدر فيمنع لاجل من اقامته دليل عليه بل تمام الدليل على خلافه
 لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خبر كما هو في الحقيقة في الاعراض وهو متشعب تارة يكون له اول مسكونا او مقرا وتارة
 بالاطلال الاول لنفسه او غيره هذا اصرح قال الامام زعفران في قوله على وجهه بل بهمان لكن لا لانه اسم بل بهمان البطل الاول وليس في بعض
 البطل الاقرار. فليزعم الثاني مع الاول فليزعم ثلثه وراحم كما قيل فان هنا غير صحيح لان بل شرط لا يكون للابطال بل لان الاعراض عن الاقرار ورواج
 غير صحيح بهنا يريد القرآن لغيره بلكية بل ان يجعل الاقرار بغيره بمنزلة مسكوت وليس بهنا في سعة فليزعم اقرار الله بهين مع الاول فليزعم ثلثه وليس بهنا
 كالاكتفاء فانه اذا قال له على ثلثه الا واحد لانه اثنتان لانه تكلم بالباقي بعد الاكتفاء فانه لم يتكلم الا باقرار الاثنين وبهنا اسم بل بهمان اضرب بعد التكلم
 قلنا سلم انه اضرب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضرب عن صفة الاقرار او فالحاصل ليس بغيره من اول بهمان فيقر بالثاني وفي الزيادة تسليم الزيادة عليه
 فلا يبطل بهذا الاضرب الاقرار فيصير وبهنا ان الاضرب عن الاقرار اصرح الفها من العدد مع يلزم القول بمفهوم واحد وقد بينا انه وبهنا ان
 الاقرار قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الافراد احكم معهم الاخر فانه فيهم الاقرار او لا يوجب الفها لم مفهوم فيضرب في المثال المضروب
 عن افراد الاربهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكورا مقرا وبهنا يجب بانما بينا عن فهم مفهوم بواسطة القوانين والاضرب بهنا قرينة لانها لم مفهوم فيضرب
 ومقاسه اسي قياس زود على الانشاء نحو طالق واحدة بل تثبت حيث يقع مث لان الاضرب من الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاقرار اخبار
 على الاصح فلا شئ شبيها فلا تفرغ فيه على اللفظ ليحكم فله ان يعرض من خبر لان خبره وتخصيه به خبر آخر بخلاف الانشاء اذ به ثبت الحكم وليس به بعد ثبوته
 ان يعرض عنه ولما قل ان يقول الانشاء والاقرار او لانه لا يخلو اما ان يكون الاضرب في الاقرار عن مجرد الاقرار او المقصود ان ليس له واحد لصفة الاقرار
 بل مع غيره فلهذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفة الافراد والمقصود انها ليست طائفة لطلاق واحد فقط بل معه واحد اخر في طائفة تثبتين
 واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدم فليصح ان يصح الاعراض عنه لانه يرجع وذو الالهي مع لانه تعلق به من الغير كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز
 اوليشن يده فاذن لا فرق بينهما وجوبه وبالله التوفيق في اعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثبات لها مع غير ما يجزى وهو بل ثنتان وبهنا في سعة
 لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انظر منه في الغير والرجوع يبطل في الغير والرجوع بلكية بل لا يبطل بكن اصلا بل لو كره لانه انما يرجع لفظه ذلك حتى
 زيادة وبهنا بخلاف الانشاء لانه اذا قلنا بطلاق واحد فقط وقت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتاخر احكم عنه وجعل نفسه على الحكم فليصح وسعه بان يبطل
 اصلا ولان يبطل به لصفة وبهنا بتمام اخر بجمعة اخرى لان الواقع لا يقع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بتمام اخر فكم يبطل ما عرض عنه
 علته ووقع في الحقيقة به الكلام الاخر فليزعم بوجهه وبطل الاعراض بهنا الوجه بشرط لانه لا يصح الاداة من الكلام لانه واحد علم باحكامه فخرج آخر اذا قال
 لغيره المسموعة ان دخلت فطالق واحدة بل تثبتين يقع عند الشرط ثلث لانه لما جاز بلكية بل فقد اراد ابطال تعلق الاول بالواحدة بالشرط والاعراض عنها فانه
 الاخير من مقامها بل لان بل لا يبطل حكم الاول واقامة الثاني مقامه في تعلقه بالتعلق به الاول وبهنا ان الاعراض في الانشاءات البطل والبطال الاول ليس
 وسعه فان حكم الانشاء تجزى او تعلقيا لا يقع فارتبط ولم يبطل باطلاه وكان في سعة اقامته الثاني مقامه وارتبط كالاول وصار كالحلف بميثاق
 فيجب ان اجزى ان ارتباطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع اجزاء من الواحدة والثنان فيقع الثلث وبهنا نظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط مقدر
 بل تثبتين كما قلنا فلا يوجب واخذه صاحب التلويح ان التقدير هم بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وبهنا بخلاف العطف بالاول
 اذا قال ان دخلت فطالق واحدة تثبتين عند الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بوسيلة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول
 كما هو الا يكون فلما سقاه قد يترجم لي بهنا كلامه بانه قد سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك من غير الاستثناء والشرط ونحوه ولا يعتبر الاول من

كل ما اوجده في كل باب من باب الكلام والاشكال ان كلمة بل غير ملزمة في قولنا ان الكلام على آخره واليه انه غير مستقل فلا بد من كلامه في باب توقف عليه
قد نص الشيخ ابن الهمام ان من نحو ما جاء رجل بل رجلا ولا رجلا في الدار بل رجلا قوله بل رجلا من مخصوص لمخصوص يتوقف على الخصوص وكيف لا يتوقف
الا بغيره في الناقاة في الاخبار بشئ ثم الاضرب الى خيار آخر نحو مني سبعون بل تسعون واذا ثبت ان الاول يتوقف على الثاني اعطف بل فلا يقيد قوله طالق وهو قوله
نظمه بل ثنتان وكذا لا يربط لقوله ان دخلت فطالق واحدة بل في الفهم اليد بل ثنتان في يصح اعراضه عن الواحدة وابقى المشتبه بل ما في الفهم الاول
او سلفا كما في الثاني فان له ان يرجع عالم بوقته ولم يعلق بل لقول ان لا يقع لثنتين وتعليقها بعبارة ان المول في قصر فغيره عبارة اطول بان يذكر شيئا اول
عنه فذكر المقصود ثم منسب اليه احكم زيادة الاتهام شانه وهذا هو التغيير بل فليس بهنا اسناد الى الاول بل انما هو بل يضرب منه الى السند اليه فلا يقع ولا يتعلق
الا ما بعد بل فانهم هذا ما عني ولعل صديقتك بعد ذلك امر مسلمة لكن حقيقة واقعية للاستدراك وهو رفع الموسم الثاني من السابق وشرطه ان لا
لكن الاختلاف كيف اى اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى ولكن بالاكيد في نحو لو جاء لكرته لكانه لم يجز والاولى الحقيقة
جمله محرف ابتداء اوج لا يكون للاستدراك انما هو اذا اولى مفروضا طرفة وشرط اعطف الاستباق اى عدم كون محل النفي والاثبات سقي بين هو اى اعطف الاصل بل
عليه ما لم يكن مع قول المقر له لكن غلبت في جواب اقرار المقر له على ما تقررنا ولا يكون قول المقر له والا فتر بل انكار السبيل الذي منه وهو العرض وبيان سبب آخره
بكل الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بل كان نظاما له فلا استدراك بيان تغيير فلا بد من الوصول ولا يقبل مفصلا باختلاف من لم يترجم اتمته
بما هو مترجم فضولي يترجم من غير ان يولى فليكن فقال لا خير لك بانه لكان يترجم الى اصل الامام في السلام والبدع فيجوز قوله لكن باثنين على الاستئناف باجازه كلام
اقتصر منه ما استبان ونحو لان استدام غير متشوق جعل معطوفا اذ بانقار الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح الاجازة قال الشيخ بن
الهمام لو قال السيد لا خير لك في كذا لكن باثنين في الاصل النكاح وبهذا مناهى الكلام الامام في السلام والبدع فيجوز قوله لكن باثنين على الاستئناف باجازه كلام
لا يجوز ما لم يكن باثنين فان التمازك في صدره لم يزل اصل النكاح وبهذا مناهى الكلام الامام في السلام والبدع فيجوز قوله لكن باثنين على الاستئناف باجازه كلام
تعارض قوله نقل به لاء الاحياء ثم ان الفرق ايضا غير واثق لان الامام بهنا يكون للعهد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجزى النكاح الذي به بانه
لكن باثنين لنفسه بانه على اصل الكلام ان عدم الاستباق ممنوع مجوز وروود النفي على المهر اى لا اجزى النكاح به بانه لكن اجزى النكاح بعينه بهما يتبين لو يدر
ان ساطع الحكم المقيد انما يكون المقيد فان كان نصيا فالقصد نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات في المقدم بنف الاجازة هو القيد بنوده الاجاب والنفي
اختلافه مجرب ان المعنى بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بهما فانه فبالا
الاجازة قد بطل منه الموقوف وان كان المقصود ينفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي القيد لان المقيد ثابت والقيد منتف وموتها فثب ولا
ثابت في مقيد آخر لا بد له من حجة فطاهر ان بهنا نكاحا واحدا سوقة ما على اجازة الصيد وقد بطل فلا يمكن اجازة باثنين فهو مستثنى ولو قيل ان مقصود
عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بهما يتبين فهو الزام امر لم يلزمه التزمج الا ان يقع المقصود والاجازة تعليقا اى لكن اجزى النكاح سقيده المهر ما يتر
ان قبل الزوج وبهذا الساعد اللفظ وبالحجة ان اللوقوف كان هو المقيد وقدر نفع بانتقار الاجازة فلا يعود وليس هناك عقدا آخر حتى
تلتحق الاجازة فلا بد ان يكون استثنى فلا اجازة نكاح آخر هذا واسد اعلم باحكامه فصرح اذا اقر رجل له على الف فقال المقر له ما كان
الى لكن لفلان في قول المقر له ما كان الى لكن لفلان ظاهر في رد الاقرار ويحيل التحول لفلان عليه فصار هذا الدين او لا للمقر له ثم صار لفلان
التحوله ولما كان التحول بغير ظاهر الكلام فصح اذا كان قوله لكن لفلان سوولا للتوقف اى لتوقف اول الكلام على آخره وبهذا مغير لم يوضح
موصولا ولا يصح مفصلا لان بيان التغير لا يفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو مفصل عنه هذا وقرض الامام في السلام والبدع فيجوز قوله لكن باثنين على الاستئناف باجازه كلام

بين المعطوف والمعطوف واذا عتوا به زعمنا منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد انه لا يصح ما في الكفاية
فانه آية اخرى تزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بفرض آخر وفلا يرتبطا روى البخاري في التاميم والترذلي واحد والناسك
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن ابا
ابن هشام اللهم العن سبيل ابن عمر اللهم العن صفوان ابن امية فترلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يذبحهم
فانهم ظالمون فثبت عليهم كلامهم وروى البخاري والترذلي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
والله وسلم كسرت ربا عية ليوحيه في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم قتلوا هذا النبي وهو يدعوه الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يذبحهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شئ اسم ليس اسي ليس لك من الامر شئ او يتوبهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الشخص على العام ولا يخفى ما فيه من التفسير فخرج اختلاف في هذا وهذا وهذا يحتل ان يكون معطوفا على
مدخل او فالعنى هذا وهذا ان ويحتل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفرد واحد بما لا يجوز اسي احد جاز وبهذا فثبت وعلم
ترجم لاشق الابا ببيان كونه اذ ان جوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يتفق الاخير ويخبر في الاولين لانه كانه
مرد هذا جوعا الى الاحتمال الثاني فلو كان يكون التزل في الالية له والافعال على لنية ونسج القول الثاني بان التغير هنا ضروري تبراخي حكم الانشاء عنه وبما
منه فتمت تيقن الاول على الثاني متى يصير معه كلاما واحدا فعند الحكم موقوف على خيال السيد فقط من دون توقف على الثالث والضرورات يتغير بقدرها فلا يتوقف عليه
وفيه شبهة من النحاز فان كون التغير ضروريا غير ظاهر بل هو التغير في معنى لان موضع التغير ان ما بعده مع قبلة كلام مفيد ليقاع الحكم في الواجب لهم وبهنا يجوز ان يكون بعد
هو الثالث معا وايضا الكلام في قد الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعده فليزيم الضرورة في توقفه على الثالث فلهذا استرجع بلزوم تقديم
الاشية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشئ فلا نسلم للزوم
ونقول لتقدير هذا هذا امر وهذا امر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيها اولى قتال ولا نسلم لبطان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل لا يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او واحد
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا فبقر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وبهنا من قبيل عطف المفردات ولو نظرنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح قتال مسلم حتى
للتاثير ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا على وجانبا دون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتبها الى الاصل كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل ما في التحرير بل تحقيق للعرف فان التفات
نقلوا من اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حقه فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيها البعضية ان يكون ما بعدها
فيها قبلها لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في اسجارة وابتدائية بعدا جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعلم منها
وما قد راها كما عند علماء الكوفية والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتكلم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
الارما واما بباله ولو عرفنا منه قول امرئ القيس هربت به شئ لكل ظنهم اخره حتى اهبوا وانقادوا لبارسان وصح بالوجه الثلاثة اكلت
السكة حتى راسها الحجر والنصب ظاهرا والرفع تقدير خبره احمى حتى راسها ما كوال وفيه خلافا للبصريين وفي دخول ما بعده ما فيها قبلها حال

في

في

كونها جازية بذهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتأخرين من اهل الفخر وثانيها عدم الدخول مطلقا
واليه ذهب الجمهور من اهل الفخر وثالثها ان كان جزاء صاحب الكساة دل الحكم وقل والا لا وهو مذهب السبكي والفراف وصيد العاجر والعباس
والاولا على شئ من الدخول والمخرج الابدية والى على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بما
الاولين من الدخول وعدمه كما في التوجيه لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شئ منها ثم جعل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد الطرفين وذلك بعيد فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة لجهة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فموضع الرابع وعبرة التوجيه يمكن ارجاعها الى احدهما الاحتمالين ايضا والعدد على الاول
على الدخول في العطف والابتدائية واستيعبت حتى اذا لم تتم الغاية للسببية سببية ما قبلها لما بعد بانحو اسلمت حتى ادخلت تحت
وفي التوجيه سببية احدهما للآخر ومثل سببية الثاني للاول سببت حتى اجرت وهو مطالب بتعويض استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فلما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان
يظهر تمامه بالسبب وكأنه منتقن به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وبذا معنى ما في الكشف ان العلاقة بين اسببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في تلك تمام الحكم كيف لا لو كان الانتهاء عن حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم اعتقده فلما يصح المجاز
وقد كان الصواب اثبات المجاز هذا خلف واما تعيين المراد صاحب الكشف فلا بد من ان التلويح ان الدخول ليس منتقن للاسلام فلا يطر ونحو
اسلمت حتى ادخلت تحت وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرا في جميع الافراد وبعض افراد سبب يكون غاية فلا يصح
التلويح في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم واختاره في التلويح انها مقصودية ما بعد مما قبل وهو
بين الغاية والسببية منتقن حتى راسها فانه غير مقصود من كل السمي فيه ان اطرا والعلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن تنقيب
فاطرا في افراد المستعارة ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لا طرا والغاية في المثال المذكور كما في التوجيه في
وضع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا واحد وث آفي لا يصلح ان يكون مغايرته فلا يكون الدخول غاية له اسلام الدنيا منتقن بالمراد
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية اسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او المتراخي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان مر فالمراد بوضع مطلق الترتيب اعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون مستعارة
له مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلول الترميز او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظا اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فاما
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار للمعنى الفاو ومن هنا يجوز ان يعجزوا عن اجازة يار حتى مرادى بعده عموما ومخالفة الحاجة في هذا قولهم
انه لم يجز في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض تولهم واما الجواب
بانه يشترط سماع الجزئيات في الجزوز ليس شئ فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يطر المنع كما في اطلاق الاسباب على الابن
وهنا ينعنون بانها من استعمال فلما عزم الحاجة فرغ قال ان لم يكن حتى اتقدي عندك فانه اذ لا يصح هنا اعتبار الغاية هو
ظاهر وكذا لا يصح السببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتقدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتقدي سببية ايضا فيعمل على انه ملف
بجزء الترتيب فيشرط ظاهر وجوه فعلمين من الاتيان والتقدي ولو مترجما الى آخره في غير الوقت او الى آخر الوقت الى ما تمهيد

في الوقت فان حتى لم يرد الترتيب لان نيومي الاتصال يجب حينئذ للاتصال بنوينا في محل معنى لفادان شيطرا للاتصال في معنى ولم يرد ان الترتيب في
مسائل حروف الحركات الباء للاتصال وهو معنى مشكك فصدق على كل ما يشتمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستحالة
اللبينية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشتركة بينهما با وضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما
توهم البعض ان اطلاقهما على الاتصال حقيقة وفيما وراوا من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصح ان يشار اليه من غير ضرورة بل انما
يشتغل فيها لاسما من افراد الاتصال وقد وضع لافرادهم بوضوح واحد كما هو شأن الحروف وبما قرنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان
التجويز لازم قطعاً فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الاتصال لكن اطلاق العام على الخاص من قبل
المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه بوليس مجازاً فمما فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد وايضا ان الباء
لو كانت موضوعاً للاتصال لكانت اسما لان معاني الحروف وبما جازته فهي موضوعات للاتصال في اخص من في الاتصالات الاخرى
ليكون مجازاً فانهم بباء المقابلة التي يدخل الاثنان اشبه بالاستماع بل نوع منها فان الاثنان وسأل يستعان بها على المتناهي
البيانات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه عمل بباء المقابلة بلاء الاستماع
والحق غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود ان الاثنان انما وضعت لان تحصيل وسيلة الى تحصيل شئ ولهذا ثبت على الزمة وهذا لا ينافي
كونها مقصودة عند البعض اذا كان وضع الاثنان لذلك التزم استعماله والاستماعية وافق عليها واذا ثبت ان الاثنان يكون مدخولاً
الباء فيصح الاستبدال بالبائع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشترت بهذا العبد بكذا فمما هو موضوع فانه ثمن لدخول بباء المقابلة والاستماع
عليه الاستبدال في قبض القبض جاز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشترت كرا من خنطة موضوع بهذا العبد لانه سلم
لكون الكرا الذي في الذمة مبيعاً تعلق اشتراؤه بهذا العبد ثماً لدخول الباء عليه وبوجه حقيقة السلم اذا كان سلماً فلا بد من شرط من الاعمال
وفيه ولا بد فيه من القبض ايضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض بذا وقدرت التهمة على ان الباء بلاء الاستماعية ومدخوله يكون
ثماً وكان اورد عليه وان هذه الباء بلاء اليد لا ثماً كونهما بلاء الاستماعية وقرأ المصنف بحيث يندفع هذا السؤال وقول الشافعية انها
للتبويض في وسعها وبرهانهم فذكره مفتقوا العربية حتى قال ابن برهان منهم من زعم ان الباء للتبويض فها اني على اهل اللغة بما لا يعرفونه
فلا يفتقروا الى هذا القول صلاً ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب القاموس فانه يجهل ما كبرته ثم انه لو ثبت فمما لا يفتقروا عليه في عدم فهم غير الاتصال كما لا يشك
به كلامهم لانه يكون منه كما لو فهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في اجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفع حال كونه على وجهه
اي موبوناً في نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لانه كشهادة حصر الوثنية فانها شهادة بنفي علمهم لو ارشاد اخر وهي متبينة
لانه لو كان لاحاط به علم كذا بذا شهادة على عدم فهمهم بالتبيين فيقبل لانه لو كان لاحاط به علم به ووجهه ومنه انه ليس بشهادة اصلاً بل شطرا
صحيح لا يتغير الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً والاستقرار في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي لا يكون
عنها اكثر التركيبات بقية القطع بعين ما ذكر المصنف في مفهوم الخافضة ولا يقبل الاحاطة في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في
اثبات التبويض فمما يرد قوله في قول الشاعر شربت بباء الخمر صين فاصبحت زكوة فيفر عن صياض السليم اجاب بوجه
وشعر بباء الخمر صين غير مثبت للتبيين لاحتمال الزيادة والتقصين والخمر من ماء والذرة والوشيع وقيل ما النبي سعد وقيل ما غيره
وخرصا ان تشبه الخمر من كالتحريك فيهم قوم التكرار فيهم وقيل ارض فرع يلزم للبرهان الاذن في

ان خرجت الاباء في ثأنت طالق لانه استثناء مخرج لان الباء لا بد لها من تعلق وذلك هو المخرج فالمعنى ان خرجت باي خروج كان
الاخر وجا لمصفا باذني فلم يخرج من المخرج خارج الامتصاص باي بالاذن والمخرج جات الغير المصفا بالاذن ممنوعة داخل تحت المخرج
في شرط الاذن لكل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غاية نحو ذاك وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن
لتنعذ بالاستثناء بعدم دخول الاذن تحت المخرج واذا كان فائده لا يتحقق البر بالمرء الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو المخرج
قبل الاذن فان قلت فمن اين يلزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع انه قال لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن
لكم قال ولزوم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم واكد واصحابه الصلوة والسلام ثم لا يتحقق وهو قول تعالى ان ذلكم كان يودى النبي وانما
النبي صلى الله عليه وسلم مرام في كل وقت لا يلفظ النبي اقول خذوا حروفهم اي مع ان قياس ظلم لا يقدح في صير الاصل للابان اذن فيصير مثل الاباء
والمصدر يتعمد المحسن شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون للحسين والمعنى الا وقت ان اذن فيصير الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذا يكون
يلزم تكرار الاذن في كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على يمين الوجهين في بيان الوجه موافقة الاصل من الاباء وبراهن الاذن من وجه
الاذن في كل مرة فان المخرج كان سببا انما منع هذا المخرج فلا يحرم بالشك فالاولى ان يقال ان يمين الوجهين شائع شيوعا كثيرا
وكون الابعث القاي قليل جدا ويحمل على الشائع اولى به استقامة على الاستعمال وليس معنى اي ولو كان الاستعمال مستويا فيعم المخرج كما قيل
فان فيما استعملوا معنى يقال ركب الدين واستعملوا في المعادونات المحفظة في العقود التي لا ينفك عنها المأوى والمال كالنكاح والاجارة والبيع
للاصاق بمعنى باء المتعاقبة بالاتفاق كالحمل على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعملوا في الطلاق للمخرج
لكون ما بعده معلوما بقبله عند فسخه فطلقا على الف لا على الواحدة اي لا يثنى للمخرج في بيع واحد بعد انقسام المشرط على الشرط
فان حاصل تعليل ان المشرط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبتت
من غير مقتضى فلا يثبت ولعل هذا من قال لو انقسم لزوم وجود جزو المشرط قبل الشرط والافيد ورووا ظاهر انه كما وجد بعض المشرط
وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام اجزاء المشرط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من المشرط مشرط وجزء من الشرط فلا استحالة في
لاستحالة في تقدير جزو المشرط على الشرط انما الحال تقدم نفس المشرط على الشرط وعند ما يستعمل في الطلاق للاصاق عوضا انقسم
اجزاء العوض على اجزاء العوض فالثالث للاصاق في القولين جميعا كما في التخيير بان اهل فيما علمت مقابلته بمال لوفيقية والطلاق مما يقابل
بمال فحيل فيه على الوضعية ضعيف لان ذلك اي كون الوضعية اصلا فيما لا يحيل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لانه كلما قيل للمعاوضة في
الجملة هذا وقدر ينفع بدعي لا استقرار واسد علم كترجيح اي كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اي على مجاز في الاصاق حقيقة في
الشرط فيحصل عليه عن امكانه كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اي كونه حقيقة في الشرط ممنوع قبل في الاستثناء لان الاصاق
المتحقق في العوض حقيقة على فانه من افراد اللزوم اذ هناك يلزم العوض في لذته اقول للزوم انما يتحقق بعد التعلق الذي
يكون في المعاوضة لانه يوجب المقابلة والمقابل يوجب اللزوم فالتعلق يوجب اللزوم والكلام في اصل التعلق انه حقيقة فيه ام لا بعد
ان الاصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو بينهما مجازا ومن ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار اللزوم حقيقة بل يقول انما
العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الانضمام الى فريضة اصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان الترجيح اي قولنا
بان تعلق المخرج من الالف بالمخرج من الطلقات الثلاث صوابا من الالف ضرورة ان الالف تعلق بشرطها او العوض وانما هم

بما قلتم

البعض على بعض فانه ان كان للشرط قطا هراة لا تقسم وان كان للامتناع فان الطلاق يخل لا من بعض المباح بل من
 عودته ولا قيمة له في ذاته حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم الجورح لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للموضعين قيمة في
 ذاتها فلا يمان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي موال اجزاء من العوض الاخر والاول لم يقابل بالمال بل بالعوض وانما كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
 بل بالليل فلم يثبت فرع من قول رجل على الف يلزم اليه من ويكون اقراره بالكون حقيقة في المزمع وهو كونه دينا ولو وصل ودية تعين
 المجاز لو جرد الصافي وهو وجوب الحفاظ مسئلة من اختلف فيها فليس من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال قوم الدين للتعينين و
 قال جمهورهم اللغة لا ابتداء والغاية اى الشئ فسه الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لا ابتداء والغاية المكاتبه وارحوا
 معانيها واقعة في الاستعمال في ما ذهبوا اليه والحق ان لبعض اهل الشبوت من نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والاشهاد في نحو اخذت من
 الدار خمس امان الا ان في المثال الاول ثلاثة من اهل الشبوت ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التعدي من ابتداء الشهر واما الاخير فلان
 ليس بمحمدا حتى يتجدد كل كلمة من مشتركة بين المعاني للتبادر اى لان الكل يتبادر في مواضع فلا احتمال بكونه مجازا في احد ما وحقه في الآخر
 فاما ان يكون موضوعا لاداء القدر المشترك او بازاء كل فالاول باطل في التبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك
 فان وقع الحروف لمفومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يفرق فاطر ان يكون موضوعا لاداء القدر المشترك بوضع واحد واداء
 افراد كل مما ذكرنا بوضع من المفومات الثلاثة والاول باطل والالتبادر لافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني
 فتدبر وهذا في ممانى التعميم واستقرار مواضعها في بيان تطبيقها ان تعلقه مسافة تكسرت وبعث فلا ابتداء والغاية وان اقاوتها ولا كاشف
 واكملت فلا اتصال الى بعض بدخول ثم ساق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعث ان يكون متعلقة بتقدير التناول كما في قوله تعالى وكانت
 من القانتين فتدبر مسئلة الى الانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعده وهو الغاية وفي دخول ما بعده انما قبلها اى اى حتى اى كما في حتى فاذ
 من الدخول وعدم الدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه لكن الاشهر في خبره
 الدخول وفي الى نذهب عدمه في تفصيل تناول المصدر لولا الغاية كما لم افق فانه لولاه لتناول وجوب غسل المرافق بل لما بعدهما ولتأنيهم
 بعض الصحابة في التيمم اليد كله الى الايط كما حكى في الكشف ناقلا عن المسبوط فيدخل النايح في الحكم لانه كان داخل فلا يخرج ويسمى
 بذاتية الاسقاط وتفصيل بعد ساق عدم تناول المصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الطوم فانه امسك في النهار فلا يدخل
 في الحكم لانه كان خارجا فنفى كذا في سيمى فاية المدعى في قوله وتفصيل وقد نأيد هذا التفصيل في اتفاق اكثر ائمة الفقه واجله اللغة قال
 صاحب الكشف ناقلا عن المسبوط قال ابو يوسف رحمه الله لا يدخل النايح في مدة اختيار لانها جعلت فاية والاصل ان الغاية لا يدخل في المصدر
 الا بليل ولهذا سميت فاية لان الحكم في شئ اليهود عليه المصدر الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا اوجب الى رمضان بابل الى رمضان حلف
 لا اكل الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الحمل لانه غايه فالا يلزم علينا المراتب فانه دخلت تحت الجملة لان ذلك يثبت بالسنة فان النبي صلى الله
 عليه واله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل التمسك لصلوة الا به غسل المرافق بكذا حكى السحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل
 دلالة واضحة انها اخبار عدم الدخول واما الاشكالية التي اوردوا بعدم الدخول فيها الغاية فاية المدا لا مسئلة اختلف فان فيها تفصيلا فان
 الليل غير داخل في حكم تمام الصوم فذكر لم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا فان سرفا لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية
 في تناول الامر اى اى كذا لانه لا يوجب التمسك في تلك المنفعة ساقه وكذا الاتي في ثمن البيع لانه تاخير عن وقت وجوبه

في الحقيقة وانما نسيب اليها نسبة باعرض كما فرض غسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التمهيد انه لم يجب غسل المرافق حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزو المرافق وجزء العضد المتعلقان فسا قط لانه لا ينبغي عليك ان غسل اليد الى المرافق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظماء ان تثبت كان قطعاً فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بصله فافهم ومنها ما يلز في الغاية تدبر عمل وقد لا يدل وقوع الشك في الدخول وعدمه فصار الالزام لاجل وقوعه عليه وانه اصحابه الصلوة وما السلام بينهما وهذا انما يتم لو ثبت ثبوت الدخول في الدخول وعدمه هو ممنوع عند انضمام على ما لا يدل على شئ فبقى المرفق على عدمه الاصل العلم الا ان يستعان بكونه مقدرة الواجب ومنها انما كارة يدخل وقارة لا فيدخل احتياطاً وانما يجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك واصالة الوجوب بهما محتوية بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يجب كون الحكم مستقلاً واصل الشرع في الكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع ايضاً في التحريم الاقرب ان يقال ان الموطأ عليه غسل المرفق قد ثبت فادركت شبهة الايجاب فواجبنا احتياطاً واليه منقول من اكثر اسنن ثم ثبوت الموطأ عليه فيشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهي يوجب عدم الدخول عنده وماروى الامام محمد انه اراد المار على المرفق فغسله لا يوجب الموطأ عليه فافهم هذا كله ما عني هذا البحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل له حديث بعد ذلك امر ا قريح في روى من درهم الى عشرة قال زفر يزعم ثمانية بعدم دخول الغاتين عنده المبدء والمتنتى وحاجبه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال شئ ما بين سنين الى سبعين اى يكون ابن تسع سنين فيحيز زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحد وتجره ليس وليلاً عليه كما قيل ان يخبر كان لعدم مطابقة الاعتراض بمنزلة لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء بالعرف وعدم دخول المنتى لانه غاية الاول لا المتناول لاقرار العشرة هذا وقد استدلل لدخول المبدء وان وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضائيف الموجب لوجودها معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه وودا ظاهراً ان الثاني معروض لثانوية ولا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجوده معناه اخبر هذه الاوصاف يعتبر بالذمة ويجعل معنوياتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنوي واحد وجود معنوي الاخر وانفكش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر ايضا كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعة التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم هناك عشرة اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية لوجود والا وحيد الشئ من دون غايته فلا بد من وجوده وجوده انما يكون لوجوبه لانه لو كان يجب العاشر فيجب عشرة لهذا العارف عما هو اصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل كفي لتعقل التحديد وجعله غاية والحكم على ما هو موجود في التعقل بلزومه في الذمة فانهم ساءة في لطرفية حقيقة وبسبب الزمانية او المكانيية ونحو الدلالة به مجاز فلزم ان قلنا المقابلة ثوباً في المنزلة لان الغصب في المنزلة بل انما يتحقق بغصب المنزلة بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان التعار لا يكون مقصوداً عند البيع وبخلاف غصب ثوباً من منديل فان التبادر منه الانتزاع وبعده المناقشة فيه محال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبها ولزم عشرة في قول المقر على عشرة في عشرة بطلان الطرفية فان الدرهم لا يكون طراً لدرهم اخر وكذا بعد وآخر وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم طرفية الشئ نفسه فانه انما يستحيل في العين واما المطلق فلا نحو ثوبه في ثوب الا ان قصد به الجمعية عشرة وان لازم فحينئذ لانه قصد الحجاز وفيه تشديد عليه في حق تضاد وديانة ويشكل بما اثاره او المقر من احساب في ينبغي ان يلزم ما في العشرة المفردة بفساد عشرة مائة وليس كذلك عند جميع حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله واما اورد

هذان قولان ان الضرب لا يفيد زيادة في المصروب نفسه وانما يفيد ملء الاجزاء والالتفات الفقير علينا ليضرب ما في يده من المال على الا
 بل اللوف فغاية الزم بأداة عرف الضرب وحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة كما عليه فيه ما اورى في فتح القدير ان الكلام فيها اذا
 اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب الاربعة فيلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعي ان بالضرب اذ والعشرة وصارت
 مائة حتى يتوجه ما ختم على المدعى ان هذا اقرار بالمائة معلوم كلامه بالفهم هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقربا فيلزم ما يكون
 بهنوم في تلك اللغة فافهم وتقدره يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره لافرق الظاهر عرفاً وللتبيين صحت سنة وصحت في سنة فيفهم من الاول استيعاب
 الصيام سنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديره في وجوب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل
 ولهتسبب به سطر حرف البحر فقال في مخالف هذا خلافاً لما فلا يصدق قضاء عنده في نية اخرا لانهما في قوله انت طالع عند الله نوى خلاف الحقيقة لظاهر
 وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب التمام بالطلاق تام الغير وذلك بالوقوع في اول جزائه بخلاف في فانه لا يقبل فيه نية اخرا لانه لا يعدم اقتضائه الثاني
 فان قلت قلت لم يرد في اوله عند عدم النية قال هو انما يتبعين اول الفهم مع عدم النية بعد المزا حرم هناك بخلاف الاجزاء والبيان
 فان الاول من احوالها فالوقوع فيها وروى حجاب من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل نية اخرا لانهما في الصورتين فخرج قالوا وقال
 انت طالع في مشيئة الله تعالى تعلق بها فلا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالع في علم الله لانه انما يتعلق بوجوده فهو قسطن لطالع في قدرة بعض
 الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كشيء الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدر الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع
 والمقرر الكلام في حيث لا ينافي هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالع في مشيئة الله وقوله طالع في قدرة الله لانهما لهما صلة تعلقاً بطرف في التفسير
 فلا يتبعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فان المشيئة لله تعالى وواقع بالضرورة فالاولى ان يقول بهذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم
 في المشيئة كما معنى ان شاء الله فطالع والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الا شرطاً في الظاهر فاما ان المعنى به ان قدر الله كما اذا كان
 القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان المعنى في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدم كلام
 ومقدور ان فلا يتبعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالع في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المتحقق فيجب ان يتحقق
 الطلاق في قدره فان قلت تعلق العلم بالمشيئة سواء فانه اذا قطع لوجوده في قطع تعلق العلم بالمشيئة به وما شكك في وجوده شكك في تعلقه
 ايضاً فمما وجه الفرق بينهما فانه لا يتعلق الا بالواقع المتحقق ولا يعلم تعلقاً بما لا يعلم حقيقة فما ذكره يتم بعدم الوقوع في المشيئة جاز في العلم وما ذكره يتم
 للوقوع في العلم جاز في المشيئة قلت هذا الاشكال ما تلقى الاذكياء والقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط فاما
 وهو احيى الشرط يستقيم في المشيئة عن الكمال الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمتعين ان هذا يتحقق في علم
 الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليحقق في علم الله تعالى لم يصح الكلام في حال فيه ثم يقول ان هناك كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو ان
 المتبادر من عرف بالتقدير بالمشيئة التشكيك بالوقوع بل هو لا يبطال عند البعض وتعلق عنهما ايضاً والعرف في جعل القدرة طرفاً استبعاد
 وقوع ذلك الشيء واشعار ان القدرة الالهية اذا تعلق بالمستقبلات يصح تعلماً او بالقدرة البشرية فاصرة عنه واما في التقدير يعلم بتقدير
 تركيز وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الالهيين ولعل مقصودهم هذا لكن اجلوا قسماً بالعلم فانه كما كان يندفع الى هذا القول
 هذا عندى الى الآن لعل يحدث بعد ذلك احد مسائل الاوقات فيخلق المراد بالادوات فلهذا ان يبين اسما وايضاً مستلزمة ان لا يتعلق
 ما هو من خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس في شرط لازم للمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون متطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من

٦٥

المراد

من جواهر ان والكلمات ايجاز للخصاص بذا كون الكلمات ايجاز غير داخلية لا على ما هو عليه فخر الوجود وغير مشهور بل خلافه مشهور قالوا ان
 في قول الزمخشري ان لم اطلقك فطابق الا بخر او ان حيوة احدهما لان الشرط بين العدم مطلقا اى العدم راسخا فانه الذي على شرط لا غير
 لان مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق معلوم ووقع ان للخطر فوالمراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متحقق فكلما بنا وله
 الشرط الذي على خطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكوت لعموم الازمنة في معنى فالتشريط فيه العدم من حيث جزم
 كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلية متحقق الوجود والما اذا اشترط في دخول الخطر فلا يصح ان يراو بالعدم مطلقا العدم
 المتحقق في كل زمان فانه كما مر في ان ليس على الخطر والتقدير الاول ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق كلفه غير المقيد بزمان فان ان
 يدل على الزمان وهذا يقتضيه استيعاب النفي ووجهه فان العمل بالكرة غير بالنفي ونحوه لم اطلقك يقيد في فعل زمان فكلما يقتضيه الاستيعاب
 هنا بروايتها اى لا اطلاق ان متى لعموم الازمنة لا يقتضيه التفويض في طالع متى شئت بالجلس لانه بعموم الازمنة فلا بد لظلالا عرض في بعض الازمان
 دون ان شئت اى يقتضيه التفويض في ان شئت بالجلس لانه لا يقتضيه عموم الازمنة بل التفويض بجزء من الزمان فاذا اعمضت وقتا من الزمان
 في المجلس لطل التفويض بذا **مسألة** اذ اظهر ان ان يحكي للشرط مطلقا فلا يدخل على ما هو عليه فخر الوجود والاكتفاء بفتح اى حيث محيية
 كذا في مقتضى مقتضاها الوقت فيكون حرفا كان ويجعل من التلويح بين حرفية ودخوله على ما هو عليه فخر الوجود وجعل مقتضى عبارة فخر الازمان
 ثم اورد عليه انه انما يدخل على شكوك الوجود والاصل لتكثيره هذا ليس بشيء لان الدخول وان كان لتكثيره بوزن لسقوط الوقت وتبناه على
 معنى الشرط وان كان ذلك لتكثيره وليس اى كذا في مقتضى مقتضاها ان يجعل بمنزلة المحقق ويدخل الكلمة التي كانت للمحقق واستعملت
 فيها شك فيه ثم انه لما ثبت انما في الشرط المحض حسب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعمل في الحرف فتمت برسم انه يرد عليه
 ان الدخول على الخطر لا يوجب سقوط الوقت ولا حرفية لا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على الخطر في معنى مع عدم سقوط الوقت
 ولعله لما جعل الشيخ بين حرفية ولا يلزم الا ان قال ان كلام فخر الاسلام لا يستعمل فيه فخر فخر ثناء فليدخر في كلام الشرط فلا يقع
 في اطلاق اطلاقك فطابق مستندت احدهما لانه لما صار كان ويطلق معنى الوقت صار شرط الذي هو عدم الفعل مطلقا حكما فالما لظهور
 عندنا في الطرف والايه بانه الوقت لم يمتد بوقت سكوت وقع ويرد عليه انه لو اراد ان شرط المحض بمعنى ان يجب ان لا يصدر عنه
 في هذه الهيئة لانه نية خلافه اطلاقا من الخطر بفتح الخاء على الضمة مع انه على ما هو عليه فخر الوجود والاتفاق وانما الخلاف فيما لا يمتد فيه فست
مسألة في التامع الثاني ما تنوع الاول علم ان لو حيز شرط موضوع لتعليق الثاني الا ان المتن في المقعد في المانع ويكون الثاني
 مساويا للاول في الاكثر في معنى الثاني بانه الاول فالايه على هذا الاتفاق الزمانية فما قيل الاول لمزوم والثاني لازم فاتفاه لا يوافق
 اتفاه بل الامر بالعكس فلو لا اتفاق الاول للاتفاق الثاني ساقط لا يثبت اليه نعم قد يستعمل فيه على القول ايضا كفا في الاقضية الاستثنائية
 وقد جاز نحو ما روى عن امير المؤمنين ع رضى الله عنه في قوله في الصحيح ومنه في الصحيح نعم العبد يوجب لو لم يخف الله لم يصحبه يعني قد يستعمل في الاقضية
 متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر ووجهه المحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفاد في
 الجواز ويقتضي بعد الدخول في بود حلت حقيقة على ما مر عن الامام ابي يوسف كذا في الترمذي والاول لازم الزموس في كشف ان هذا
 رواية ابن سنان في الزيادة ووجهه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام ابو حنيفة وفي رواية اخرى عنهما ثم انما ينس ان لا يقع فيه شيء
 لان حقيقة الكلام لا تنافي في اتفاق الدخول لكن الاتفاق على العمل المجاز في وصية مريته يعني ان عند اعلان اللغو والاتفاق في

من قبل عدم ايقاع فلا معنى لانتفاء الدخول قبل ما ينبغي ان يحصل وان كان على الترتيب قبل الدخول : لم يوجدهم قال
 بهذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة كحصول الفائدة والافعال على ان قال هو حسن النفس لا بوازي ان قال بوزنات
 الدار فانت طالق ثم ان يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصالح كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان
 جواب ان لا يقع بالوارد وجوابه ظاهر انه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معنى وهما قد انتقلت التي معنى ان بدا على ان النقطة لم تنبه
 هذا فان العوام لا يفهمون بين ان ولو في الجواب هذا وانما اعلم بالحكمة لا لا يتبع الثاني لوجود الاول لانه كل واحد منهما لا يملك
 في انت طالق لولا انهما كانا في ان ارتفاع المانع لا يفي بوجود الشيء والحكم كان مانعا ولم يكمل على شرطه ان لانه لم يستعمل
 فيه قط بخلاف لو فافهم **مسألة** كيف في الحال المشورة للسؤال عن الحال وقد تجرد عن السؤال ليدل على الحال فقط قبل الحال غير
 اختياري كما لو كان المراد دون الفاء القصد ووجهه في استعمال نحو كيف جلتك كيف تجلس تجلس ووجهه في استعماله بالمتنوع ظلما
 عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند ابن ابي عمير قالوا فعلا الشرط والجزم فيها يجب ان يكونا متفقين اللفظ والمعنى نحو كيف صنع صنع
 او كيف تصنع صنع فلا يجوز كيف ولا كيف تجلس ان وجهه في قول الترمذي في قول طالع كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون اشية
 من الزوجية عند وكس في المدخول نفوس الاحوال لا آخر كالبيضة الحقيقية والعلية على شيئا وفي غير المدخول نفوس شيئا لان
 المحل قد فات لتوقع الطلاق ولا يقع عند ما لم تشاؤ في مجلس فان شئت في المجلس وقعت والا لالات التفويض توقعت على كل
 له ان طلع وفوض وصفه الى شيئا وان تفويض الوصف فخرج وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجزأ عن اوصافه ان موصوفا
 بوصف اثنين الا في وهو الرجعية وبها غير وان لانا نسلم ان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بانفصال لم لا يجوز ان يكون تفويض
 الوصف موجبا لتفويض الاصل فلا يقع شيئا فالاولى ان يقرر ان هذا اللفظ الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها
 فينبغي ان يقع ان الاشياء المتخلفات الحكم منه واذا وقع فلا بد ان يقع منه ثمة ثبت له عند وقوعه بل اذ اذ اعره هو كونه رجعا فيصير
 رجعا والاوصاف اياه ثمة كذا كانت ان يقع المحل قال فيه فانه انما يتم لو لم يكمل كذا كيف مغيرة عن اللفظ الى تفويض هذا
 ولما ان تعليل الحال بغير المنفرد بالمعنى لذي الحال الا لزم الانفكاك وبها احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة
 فيجب ان تفوض نفس الطلاق اليها اذ ان سئل ارم تعليل الحال للامانة بتعليل المنة وممنوع لجواز كون حال في هذه المنة
 فيثبت من غير اختيار منه ونما راجحة الى تعليل الذات لثبات هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشية منها
 وانتفاء اللازم موجب لا يتقارن بالزوم فكون بعض اولى غير ضروري ثبت اياه فان ثبوت منافرة تفويضه فاقبل تخصص تصرفه بما عايناه
 قلت اي دليل على التفويض لم لا يثبت تصرفه ما واغوية الاصل ايضا ولا بأس به قال فيه المشهور في الاستدلال انما ان الشيء الغير
 المحسوس اصله هو وصفه سواء كانا في الوصف بالمشية تتعلق الاصل ايضا وبه فيه تام ان ساداة الاصل الوصف في غير المحسوس
 مما لم يقيم عليه دليل **مسألة** في قوله قبل وبعد من في القامات فالاولان متضمنان والثالث متضمن
 لما وافا فليكن كل منهما الى : ضمنا في صفات لما قبلها واذا اضيف الى تفسيره فلا بعد اى صفات لما بعد هذا منقوض بوجه بناء في
 حل قبل زيد علامة جاء حل غلامه ثمة بالحق ان هذه الظرف لثباتها عن الفصل لثبته فاعلم هو الموصوف بهذه الظرف فانه قد يكون ظاهرا في اى
 صفات لما بعد ما وقد يكون ضمرا ارجعا الى اسم قبلها في صفات لما قبلها فلهذا في قوله لان الاول في تحت في الحال مشاركا

تعارفا لا يتعارفان وقد وصفها بالقبليّة على الأخرى فلا بد من وقوعها بعد ما في المستقبل فبلغت لقوات محل ولزم ثنتان في طالق واحدة قبلها وأخرى
لأن الأولى وقعت في الحال متعديّة قبليّة الأخرى عليها فيقع في الماضي لأن قبل الحال مانع الإيقاع في الماضي إيقاع في الحال كمن
كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لأنها لا يقعان في الحال بعكس بعد فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه
اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعديّة فمن واحدة أخرى فلا بد أن يقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والأيقاع فيه لقوات
في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعد واحدة لأنه اوقع الأولى في الحال متعديّة ببعديّة الأخرى منها في المستقبل وليتو لقوات محل
وهذا بخلاف المدخول ثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لأنها قابلة للطلاقات الكثيرة ولو مرتبة واقبل أن يكون الشيء قبل غيره
لا يتحقق وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعلوم فينبغي أن لا يقع في المدخول لقوله طالق واحدة قبل واحدة لأنه انا اوقع واحدة
موصوفة بالقبليّة على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى فموجب بان القبليّة نسبة بين لقبل والبعديّة تحققها فرع تحقق التخصيب وهو بغير
والكراهة مكابرة **مسألة** عند المحضرة الحينة نحو عندي كوز والمعنوية نحو عندي دين لطلان فالعنديّة اعم من الدين والوديعة وانما
يقيم الوديعة باطلا فاما بان يقول عندي لطلان الف من غير يقيده بالدين والوديعة لانها هي الوديعة أدنى مما يتناول العنديّة بل
لأن الأصل البراءة للذمة وفي محل على الوديعة براءتها مسأله متفرقة غير متوغل في الأبيام جادصة مضادة على الأصل فيه فلا حكم
في المضاف اليه اللهم الا عند قائم المصنوع وجاء استثناء فيضيد لتقيض الحكم فيما بعده كما هو شأن الاستثناء ويلزم حينئذ اعراب المستثنى
لأن المستثنى لما صار مجرورا اتهاهري اعراب عليها لكونها صاحبة اعراب فتنه لا درهم غير وانق بالرفع ضقة درهم يلزم الدرهم تاما لأنه اقرار بالدرهم
التام المتأثر للدائقة وسن على درهم غير وانق بالنصب يلزم الدرهم اذا قلنا لان الاستثناء تكلم بالياء في فالتصريح لا اقرار على ما يقع من
الدرهم بعد انقطاع الدائقة وفيه لا يترك غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندنا فيلزم الباقي من الدين بعد اخراج قيمة عشرة دراهم
من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لأنه استثناء منقطع غير مخرج لثمة عنده لشره في الاتصال التجانس بين استثنى واستثنى منه
موصوفين فيكون من غير متوقف في الدين والدرهم واذ لم يخرج شيء يلزم تام وقال لا كفاية أي كفاية التجانس بمعنى للاتصال وهو محقق هنا
لا شتر الكيفية بينهما فالتعريف على ويلد القيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في إطلاقنا مع فقط مع وجود
الابتناء في الف على هذا العبدان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند اراقة الامانة
في الف القيمة العبد لا يتدر بها واسد اعلم بالحكامه **مسألة** اللام لما اشار الى المعلوماتية اس معلوماتية المدخول واقساما مرتبة بعد
لام الالحاح الذي فيه اشارة الى جهة معينة من المدخول لام الاستغراق الذي فيه اشارة الى كل فرد منه اللام المحسن الذي فيه اشارة الى الجنس
ولام العهد الذي فيه اشارة اخرى دافعة في المعنى كالنكرة اقوال الحق ان الجنس اللام الخامس للظبيّة في موضوع الظبيّة الذي فيه اشارة الى الظبيّة
من حيث انطلاق مثل قلنا الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا واحدا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث انطلق
او من حيث هو قلت مقصوده ان الاصل في الجنس من التقسيم فاعادة هذا اللامين بالاحكام كالمات الاخر لا انهم فعلوا عنه وهذا ان اوج
في لام العهد الخارج فله وجايبه كما لا يخفى على من بعيرة فاقية ثم الرجح العهد الخارج لا فادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا فم
عليه ثم الرجح الاستغراق للاكثر في مواده الاستعمال خصوص في استعمال الشارع ثم الرجح بغيره فادته فائدة وقيل بالعكس
بان الرجح الجنس على الاستغراق وبغزى الباطن المعاني والبيان والاستعمال شا به الاول فهو الاحق بالا اعتبارا كيف هذا قول علماء

وهم متقدمون في أخذ المعاني من قولها قال في التفسير هذا ليس محرفان الترتيب عند احتمال الاثنين باعتبار الاستدلال بالحقبة
والاشك ان الاستغراق أفيد من العمود هذا ليس محرفان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر لا ترى انما من علمهم الحقيقة والبيان
الاعتبار للقرينة لا ترى انه بباطرك الحقيقة والكائنات أفيد وترجع بها احد معنى المشترك وان كان الاخر قيد وهذا استعمال لعمدة كثره المتبادر
والذكر سابقا تحقيقا او تقديرا وحكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم بذكره بطلان اللام حقيقة في التعليل والاشارة هو تعريف المدخل
وان كان مستعمل في معناه المجازي ثم المحل عند هذا هو شائعا بل مثل الشائعية والملكوية ايضا بل وتحليله ايضا على ما هو الظاهر ان المدخل
حقيقة في الاستغراق عند تقدير اللام كما انه بدونه لا ينفرد بالمعنى وتقل خلاف اهل المعاني فيه وسيجي انشاء الله بحقيقة ومصدره بشرية لم يعتبر العمود
الذي بين المشهور في اخره بل في الجنس كمثل المشهور والمعمود في المشهور ما فيه اشارة الى حقيقة معينة قسمين ما فيه اشارة
الى حقيقة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حقيقة معينة ذهنية من الاول المعمود الخارج والثنائي المعمود الذي بينه هما قسمان من المعمودين
المشهور ولما حكم بتقدم المعمودين الخارجين والذين على الاستغراق فيان لك ان الامثلة بينه وبين المجموع بحسب المعنى انما التبادر في الامثلة
ولا يجب لطائفة فسطح ما في التلويح ان الحكم تقدم المعمود الذي بينه على الاستغراق مما لم يذهب اليه ولا يوجب في نفسه فان جهة تقديم
العمود على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في اربعة الجنس والعمود الذي بينه مما لا فائدة فيه اضلا فانه معنى كالكثرة فافهم واذا دخل اللام على مجموع
ولم يكن بينها كجماعة معمودة بطل اللام معنى الجمعية وانا واستغراق الاحاد ان امكن لانه الرجح كما تقدم والافاد تعريف الجنس هو التحقيق في
واحد واكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه كقطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خبر من النساء او كان كمنطق الحكم الجنس من حيث تحققه في
فرد ما كما في كبت الخيل ليست الشيا بقدخل في هذا مثلا للعمود الذي بينه وسقط ما عترض به في التلويح من ان مثل ركبت الخيل من قبيل المعمود
الذين بينه الذي في الاشارة الى حقيقة معمودة في الذين ومن اذ قد عارض في المعرف بلام الجنس فاي معنى للمعمود الذي بينه الذي هو مقدم على
الاستغراق واما شئ هو فافهم والسيل عليه شهادة الاستغراق فانه عند عدم افكان العمود الاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام النصوص
وايضا استدلالا به لو لم يحل على الجنس بقية الجمع على الجمعية معنى حرف العمود على اللازم وان حمل على الجنس لمقتضى الوحدة بقية الحقيقة فلا بد
من حمل على الجنس فيه ليقع اللام معمولا ويكون مدخولا اقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة وعرض عليه ما لم لا يحل
على المعمود الذي بينه وبشار الى جماعة معمودة في الذين فثبته الله في الجمع كما بما على معناه وجوابه لك قد عرفت ان من خواص اللام
ان يمتثل الجمعية فلو اطلق الجمع اطلاقا وايضا ان العمود الذي بينه عند تقديره ليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعمود الذي بينه معاملة النكرة
فلما قطعنا واصل ان اللام يمتل الجمعية بالاستغراق الغير المذكور في فلو سبق الجمع على معناه الجمعية لطل اللام الكلية ولا يظهر له اثر في تغير المدخل
ولو غير لانه معنى المعمود بطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا البعد فحمل الجمع على الجنس شامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز اقرب
الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المصنفات الى المعرفة بنفسه عليه ثم انه تفرغ على ما عرفت من الرتبة
بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا اعيد المذكور ولا معرفة تاما كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة فقد عرفت المعمود اذا اعيد نكرة
كان غير محملا على الاعادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما يروى عن ابن عباس موقوف فانه موقوف على قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا فليعلم عسر من لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لا ما هو جوابه ان الظاهر
التاكيد وحمل على تغاير العسر من تعسف فانه ليس يصح بحال وفي مسلم ان سخر عليه فاعلمك بعد ذلك بهيات ما ينبغي ان يكون من هم

[illegible]

الفصل الرابع

المفصل الرابع وهو اى المقرب بالقياس الى لفظ اخر اما ارادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه احتزبه عن نحو اورد المحم و
كالبر واضح اولاً يتحد مفهومها بل يتعدوان كان من وجه اسوا صدقاً على ذات كالناطق والصحح اولاً كان الانسان والفرس فعلى الاول
بامتزاج وان وعلى الثاني متباً بنان مسألة الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اى كلما ان التاكيد واقع
بالضرورة خلافاً للقوم لا يعيا بهم قالوا وقع من تقع غير فائدة والنازم باطل لا الملازمة فلان الواحد حصل بالتعريف للمعنى فالآخر ايضا لتعريف
هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف فلما غايه الزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقاً ولا ينفي التعريف
اسه تعريف كل به لا على ان فائدة في الحسنات البريئة لا معنى على المتبع ولا تسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك الحسنات كالسبع
قوله ما بعد فئات واقراب ما يوات ولو كان لفظاً انقضى فقط موضوعاً لهذا المعنى لفات السبع وكما لم يأت كقولك اشتريت البر وانفقته في
البر ولو اقيم لفظ السبع مقام البر فأت ومنه قول العارف الكامل شيخ ابن الفارص الحموي قدس سره فلو كان فوج عند نوح كما دعى
والفادير ان الخليل كلومى ومنه ظاهر فائدة اخرى من الحافظة على الوزن وكما علق نحو قوله تعالى وربك فليبر وونه في فوطى نعم هو اى ان
خلاف الامل حتى اذا ترد ولفظ بينه وبين غيره كالمجاز ميل على غير قلبه بالنسبة الى اغياره مسألة يجوز اقامته كل مقام الآخر في العمل

اتفاقا ما في حال التركيب مع العامل المعبر او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع هذا هو الحق وكل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا
وعليه الشيخ ابن ابي عمير في حجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع وان كانا من لغتين يمتنع وان كانا من لغتين يمتنع
فكثير جواز الامامة مطلقا فحجوز بان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع وان كانا من لغتين يمتنع وان كانا من لغتين يمتنع
الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيما يقع تركيب لفظ مع اخر من غير صحة تركيب اخر معها منه وهما في نه لوصح القيام
يصح صلاحي كبر عند افتتاح الصلوة واللازم اطلاق اجيبه لان الحنفية يلتزمونه اي جواز عند افتتاح الصلوة فبطلان الثاني مما ثانيا
بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصح الاقتراح به والنزاع في الصحة لغة والثاني بان احكاما للفتن لعلمه ممنوع لغة الا بالاعتبار فليكن
من امتناع صحة صلاحي كبر المنع في اللفظ الواحد وهذا غير داف فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح اليه اعظم
فلا جواب الا الاول منها والثاني من عدنا اصحابا بطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو مقتضى الجواز لا قاته ولا جبر في التركيب لهما فلهذا فاده المعنى
واللفظان فيما سوا وان وانه في لغتين فقط قالوا لا جبر في التركيب لان لغتين قلنا قوله لا جبر في التركيب ممنوع الا ترى انه يقال صلاحي
عليه دون خصوصه اذ كانا من لغتين فان الجبر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطواد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ واللفظ هو العارضة التي لا تستلزم
فان وحدة المعنى مقتضى الاستتلاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما هم وامر اخر ولا يتوجب السيل المذكور لا بطلان
به او يبيده تجويزهم من لغتين مع انه لعل الاتفاق على امتناع فهم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فستدبر
مسألة لا تترادف بين اللفظ الواحد والمحدود وظلوا في القوم قالوا اما الحد لا يتبدل لفظا بلفظ اقل والمقادير واحد وهو المعنى من الترادف
لنا ان الحد وويل على الصورة الواحدة التي هي مرادها من معلوم بالصورة الواحدة التي تجلف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة علمية
مفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم
من منع كون التعديدية تدل على لفظ بلفظ اقل وما ذكر في التمهيد مع الاشارة الى التمهيد بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الاثر
وعده فيه فمن شرط فيه الافراد في الترادف بينهما فان اتحاد مركب وليس به فرد ومن لم يشترط اقل الترادف ممنوع فان الفرقين بعد
الاتفاق على ان المراد فيهما الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه فكلوا في بل تحقيق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين راوا في باب
النظر قالوا بذلك الاتحاد والحدقيق قالوا لا اتحاد كذا في احاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المراد من اقسام المفرد واللفظ
بالترادف بين الحد والمحدود وان سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وان كان المعنى واحد من كل وجه ايضا والاول النزاع الى اللفظ اللفظي فان التاميز
بقوة بمعنى والتشبيك اثبتوه بمعنى اخر الا ان يقال انهم ما راوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلا واللفظ في نفس الاتحاد المقهودين بل
يتحدان من كل وجه او لا واطلاق الترادف مسامحة هذا واشهد علمهم ادعاء هذه مسألة لا تترادف بين الموكد والموكد لا اتحاد اللفظ
كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التوافق في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا تترادف بين التام
والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب مع مستقلا بالمعنوية كيف لا وليس معناه
اللامعنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التمهيد وانما لا يدل على شيء منقذ عن متبوعه لانه انما وضع وقر في استعمال التقوية متبوع قبله على
زمنة فهو مستعملا بدونه لا يدل على شيء اصلا واما مع دان ول على معنى لكن هيست دلالة ومعني بل لا تترك له لانه المقبولات وبهذه اظهر لك
سعر عدم الترادف بينهما والما ذكره المهم ففهمنا فان الدلالة بين الافراد عين مشروطة في ترادف الا ترى ان التامير المتصل والمنفصل مترادفان

مع ان لا يدل التوصل الى احدى شيئين اصلا وقد يكون التوافق في الحروف ايضاً مع انه لا دلالة لما حال لا فرد وقت رتبة
وهو اي المفرد باعتبار وجوده في المدلول وتعدد خاص وعام قال ابو الحسين المفسر في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد
في المنهج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له الوضع واحد وانما لا دلالة يخرج عن المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر
فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقاً مع انه عام قيل في خواشي ميزاجان انما اول ذلك وتلكا يدل على المشترك اذا اراد جميع معانيه فان ارادتها جميعاً
فمستغرق لما يصلح له باعتبار الالاء ضاع اقول لا يصلح اخراج المشترك فانه من افراد المردود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشك في قسمان قسم مشترك
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولاً فانه على هذا لا يصلح هذا التقيد اصلاً وان كان للتبينة عن خروج
المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصح عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وانما ثانياً فلان مقصوده ان المردود القسم الخاص للمشتق
الحقيقة فلما بين اخراج القسم الاخر هذا واعلم انه عند الشيخ ابن العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا الصواب من تعريف ابي الحسين
فانه غير جامع للفظ كل وجميع فانه لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل الافراد ما ضيف اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاحكام
والافراد هي بذاتها اورد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الاحاد التي هي اجزائه ولا يتوحد هذا على تعريف الشيخ اصلاً لقوله لا افراد مفهوم
يدل قوله لا يصلح له كسبب بان المراد بالصلح المعبر في احد صلح الكل للجزئيات ولا للاجزاء فالعام لا يستغرق لما يصلح له من جزئيات وال
الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للاحاد صلح الكل للجزئيات ولا يستغرق العشرة اي جزئيات فان الكلام في المنكر اما المعروف
المستغرق من افراد المردود فلان نقص بذاته فان قلت فعلي هذا يخرج الجمع المعروف المستغرق فانه استغراقه للاحاد وهي ليست جزئيات له قال وعموم
الرجال باعتبار ان اللام مطلق معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو اعم المختار من المذهب فيخرج جزئيات الاحاد لا المجموع وقيل عمومها باعتبار
تناولها لجماعات ومع لا يبرأ وبالحكمة ان الجمع المستغرق تناول جزئياتها وانما على المختار فلان جزئيات الاحاد وبمستغرق له وعلى غير المختار فجزئيات
الجماعات وبمستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ الدال على كل
والرجال او جزئيات ما شمل عليه ذلك اللفظ الحقيقة كالرجال فانه مشتعل على مفرد وهو الرجل وحكمه كالنساء فانه جمع امرة من غير لفظه وهو غير
عليه حقيقة لكنه في حكم المشتل لكونه في معنى مشتعل اقول لا يشك على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئيات ولا جزئيات ما شمل
عليه بعمومه فانه ليس له مفرد ولو تقديره حتى يكون مشتكلاً عليه فانهم قال بالام في الاسلام فتفهم وهو ما انتظم جمعا من اسميات انتظاما
استغراقيا اعم لالفاظ كالرجال ومعنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى من اعم من العام فلا يتوحد الاشكال بذخوله وقال اللام محبة
ابو حامد محمد الخزاز رحمه الله تعالى واذا قلنا اذ قلنا العام اللفظ الواحد حترية عن المتعدد والدليل من جهة وجوده على شيئين فصاعداً حترية
بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصلح انه لا حترية عن المشترك المستعمل في معان فانه حترية
لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعلوم المعروف المستغرق فانه لا يدل على شيء فصاعداً عن شيئين فصاعداً فان مدلوله ليس بشيء وانما
انه شيء لانه فان اهل اللغة يطلقون شيئاً على المعدوم ايضاً وان لم يكن شيئاً كلاماً فان اهل الكلام لا يطلقون شيئاً عليه وفيه خلاف فانه
قال في المواقف ان اللام شاهدة لما بانه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئاً ولا يدعى عليه تائيدات فالادلى ان يقال انه ولم يكن شيئاً حقيقة ووضعا
شئ مجازاً وبذلك المجاز شائع منهم فلا يمنع استعماله في التعريفات واورد ثانياً الموصول الصلة عام واحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه
الحكم مع انه من افراد المردود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقرن مع الصلة كما يعرف باللام فانه وحده عام حال فترانه باللام

والله اعلم بالصواب الموصوف بالعام والخاص واللفظ واحد ليس للعام مجموع المركب من الموصول والموصلة ثم ان هذا لا يرد على غير مختص بغيره
 انما هو العام العارف بل واراد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتكامل وقد سيجاب في شرح المختصر بان كل
 يوصف باللفظ ان لا يتعدى معناه المعاني فانعام حينئذ يدل على تعدد ولفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلاته يدل على
 اكثر من واحد لما ان واحدا منها على واحد والاخر على آخر قيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شئين الدلالة المطابقة فامثال هذا على الجواب
 لا يدل على شئين بالمطابقة فانها موضوع لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة
 والتضمن دخل الالفاظ التي لها دلالات تضييقية فانهما يدل على شئين فصاعدا بالتضمن وبسبب الجزاء وقيل بهذا الاشكال واراد على ان التعريف لا
 تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال ان وجه الالزام على الجواب انه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ ولا يتوهم هذا الالزام الا اذا
 ان الموصول دخل فيه وقد ثبت دخوله بهذين الجوابين فاوردوا الالزام ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشئين فصاعدا البفردان من
 موصول اللفظ فصاعدا وتطهر ان الجزاء والدلالة سببه عليها تصحيا ليست افراد ومعنى قوله فصاعدا ان تعقبت الدلالة الى صريح اللفظ يخرج
 الالفاظ الدلالة على الجزاء بالتضمن فانها واقعة من جهة مركبة من جزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد سيجاب بان المراد
 الدلالة المطابقة مجازية كانت او حقيقة اسي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهوم
 الذي جعل عنوانا لها وبهذا انما يتم جعل كل فرد موضوعا لا استقلاله لا يخرج ان يكون العام لمفهوم حقيقة في الباقية فانه يستعمل في الموضوع
 له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرئ السؤال الشرح الشرح بانه ان اريد بالدلالة مطابقة لم تعقد على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ
 الواحد لا يدل على اكثر من واحد اريد بالاعم وصل الالفاظ الموضوع بجزاء بمعنى مركب فانهم وما اوردوا ان العام لو كانت موضوعا لكل كان كل
 واحد لو لا تضمنها فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص
 الالفاظ العامة لانه فان الالفاظ العامة ما صنعت لكل لان جعل معناه الحكم كالحرف واحد واحد في الاستعمال فبشئ لا يلزم عقلا يلزم لغة و
 بالعكس فتدبر واجيب في حاشيتي سيرد جان باختبار شئ المطابقة والفرق بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصفة
 عام واحد لا استقام موضوع لمعان كلية يستعمل في جزئيات كما زعم المور فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي صنعت بازانها دل على الجميع
 مطابقة فانها مستعملة فيها صنعت لها قول فيه نظر فان غاية ما يلزم منه ان لكل ما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة والمطابقة
 في كل كل لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع لكل معا فانه لا يتحقق ان حال الموصول حال المعروف باللام بعينه فهو بما يقصد به
 المعين الموصوف بالصفة الموصوف وقد يقصد كل فردا تصف بالصفة وقد يقصد غير المتصف بها وقد يقصد الفرد المصنف منه المصنف في ذاته
 والعام ليس لما يقصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بعلة كذا الموصوفة بعلة اخرى ولهذا فوضعت الموصولات بازاء المافراد الموصوفة
 بعلة كلها والافراد الموصوفة بعلة اخرى كلها الى ما لانهاية لها من الحالات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق جميع افراد متصفة بعلة وال عليها
 مطابقة كذا المستغرق الافراد صلت اخرى وال عليها مطابقة وليس المقصود ان الوضع لكل صفة من تصف بالصفة بالادان الوضع لكل يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة
 بل انها موضوعة لكل معا فاستعمل في يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يجاز عنه الحق والاما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية
 فالجواب عنها بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا واما بما قال المص ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا
 بالنسبة الى المفومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم يولامطابقيا لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة مستعملة في العموم مجازا

تمتوا شمولاً من وجهين في المعاني هذا من جهة حقيقة النزاع في دمج الطلوع والامانة المشكك في العموم على هذا التقدير
وجود الامانة في شمولها لا يشك ان الالفاظ لا تصنف بهذا المعنى بل يصح تحريك النزاع المذكور لئلا يقال ان الكلام في العموم الذي تصنف به
الالفاظ قابل تصنف به معنى ولو اريد ان الاخرى النزاع هذا فهو كما ترى اولاً من الامانة في شمولها لا يشك ان الالفاظ لا تصنف بهذا المعنى بل يصح تحريك النزاع
المستطوع على الافراد واللفظ ليس مستغنياً الا باعتبار الالفاظ على الافراد في البيع القول باتصاف معنى بما تصنف به اللفظ حقيقة وليس المستطوع
اصلاً العلم باللفظ وما في التورية ان معنى النزاع ان من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كغير الاسلام منع التصاف المعنى به حقيقة فان الواحد
لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهن وهو يتكرره نعم يجوز مجازاً ومن منع مجازاً اللفظ زعم ان لاهلقة من لم يشترط الوحدة الشخصية في تصفات
المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلهذا يتحقق اليه لانه مع انه لا اثر له في كلام الامام فخر الاسلام اصلاً وان الواحد لا ينفصل في ههنا او عينها لا يتصور
تساوياً للكثير لا يميز منه الاتصاف بما تصنف به اللفظ وعباراتهم يدل عليه وحده النزاع بعض من تحقق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق لا قرأ
المفهوم المصالح لبيان الاحكام من تخصيص والتاويل بل تصنف به المعنى فيخصخص يخصص كاللفظ ام لا تصنف كما يقال لثابت اقتضاء بل العموم
اهم لا والى الثاني ذهب الامام الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الدين محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن علي بن حاكين بان التصرفات والتجزئات انما يكون في
الالفاظ دون المعاني فانها لم يمتد بها اللفظ لا يتصرف فيها بزيادة ونقصان ويطبق عليه العموم مجازاً بان يراود مطلق الاستغراق وشمولها لا يذكر
كما يقال الماكول في الاكل عام والعموم حقيقة فهو ما ذكر وبعضهم ذهبوا الى الاول ونسبوا بعض مشايخنا الى الشافعي حتى جردوا التخصيص في الثابت
اقتضاء ومن انكر الاتصاف به حقيقة ومجازاً فهو ممن لا يمتد به عندهم عدم العلاقة وقد وقع هنا في التورية من الكلام ما يقتضيه المحجب بذكره
ان يفهم هذا المقام شامة للعموم صريح والله عليه بالوضع افراداً قيل ليس له صيغة وما يدل عليه في الاستعمال حقيقة في خصوص مجاز في العموم
وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص تارة بالوقف ونسبانه لا يدري اي حقيقة في العموم ام مجازاً وبانه لا يدرك
معناه باوردان الاستعمال متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فالله تعالى الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة او
مجازاً وقيل بالوقف في الالفاظ فقط دون الامور وهي قيل لا نزاع في الالفاظ المرتبة الدارجة للعموم مثل كل رجل جميع الرجال وانما النزاع في تعيين
الخصوصية وهي سواء الشرط والاستفهام من وما متى قيل من البوك يدل على الافراد على ان يدل على الاما لا معاجوا فهو كالنكرة لا يصح وعمومى العموم
فيه اصلاً واجب بان يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد وفي ثبوت الاية لها فانها لا يمكن ان تثبت لكل لانه يدل عليها بدلاً
على الاحتمال كالنكرة ومنها اى من يصنع المخصوصة الموصولات قال الشيخ ابن العام عموم سماء الشرط والموصولات عقلية فان من يدل على
عقلية الذب على ذات فاذا علقها بشرط او صلتها بمتين نعم كل فرد من افرادها المعنى وحيد فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان
شمول الشرط واتصاله لا يوجب ان يقصد استغراق الكل معاً فلا اذا كانا وضعين متساويين للحكم فيعم الحكم عموم العلية والعموم فيها يفهم مطلقاً
نعم ان العموم لو كان عقلياً بان يكون لازماً من لوازم معناه بالموصوف بالشرط او الصلة تلتصق التخصيص فيه والالام بين اللازم لازماً فالحق ان
العموم فيها وضعي واجمع المحل باللام واجمع المضاف والجمع كمنس كذلك اى المحلى والمضافات لكن لا مطلقاً بل حيث لا عهد فان العهد مقدم
على الاستغراق في الجمع وان كان بعضها اقوى في الدلالة على العموم من بعض الجمع المحلى والمضاف فانها اقوى من المفردة لك ومنها النكرة
المنفية ولا راجح فيها اى النكرة المفتوحة الواقعة بعد الله تعالى كمنس نفس في العموم دون رضا اى دون النكرة المفردة الواقعة بعد صرف النفي
في غير نص بل ظاهر فيه يحتمل غيره كذا قال بل العربية واستدلوا بانه يجوز ما راجح ولا راجح في الدار بل جلال ولا يصح لاجل بل طابان اعتر

بالحكماء الى غير ذلك من الموارد والاشتمال في الواقع التي بلغت حد المتواتر في الكلام يذكره ونعم ما قال انما هي الامام النوري
القول بالتوقف في العام لما حدث بعد القرن الثالث واستدل على الحاجة الى التعبير عنه فاداه وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فوجب الوضع له كغيره من الالفاظ
التي وضعت الالفاظ لاسمها للتعبير عنها واجيب انه يستغنى في التعبير عنه عن الوضع لانفراد بالمجاز والمشتراك فيوزان يكون الالفاظ للخصوص ولا تشمل
في العموم مجازا او يكون مشتركا بين العموم والخصوص فيستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع لانفراد واجيب انه اثبات اللقطة والوضع
بالراسي والقياس قد نفي عنه فيما راقول لو قيل في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه فيجب ان يكون
لفظا من الالفاظ والى عليه بل الالفاظ الكثيرة والامكان التعبير عن العموم وافادته وقد وجدته الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فاما يدل تجوز او وضعه اشتراكا او انفرادا والاولان هما الدلالة تجوزا واشتركا خلاف الاصل لا يعيد اليها الا بالليل ولين لا يرفع الجواب المذكور توجيهه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل اما الثاني فلانه ليس بالاشتراك للاستقراء دخل فيه كالايراد وبالكمل والجميع اي كانه منفع الايراد بان
يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن نزاع فلا يجب الوضع لما سواهما بالعموم الحاجة الى الالفاظ اخرى افادة
العموم وجلا لا بدفع اما وجدنا الصيغ المذكورة فاكه عليه لكن بقي شيء هو انه ينبغي ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة يدل العموم فاما تجوزا
واشتراكا وانفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى انه معنى يتحقق في التعبير عنه فلهذا بالاشتمال على الدين قالوا انها حقيقة في النصوص
مجاز في العموم قالوا في الاستدلال ولا لا عموم الا بتركيب المفرداخر من انصوص على ان معنى الاستقراء هو استقراء الكل وغيره من المضام والنكته هل ينفيه
والموصولات لا تحقق الا بضم لفظ اخر معه فلا عموم لها واجوب ان التوقف في الدلالة على التركيب من غير الاستلزام ان الجميع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد ولكن حال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا بالتركيب ونفايته ان البرهان مضمون نوعي في ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع
النكته الواقعة تحت انفي للاستقراء وهكذا في وضع المثبتات والمثني والآية والمعدنوا ثانيا وقالوا ثانيا ان انصوص متيقن والعموم مشكوك وهو
اي المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل لزمى ذلك انما هو انصوص متيقنا مع عدم متيقن مع انه اثبات اللفظ
والوضع بالترجيح والراسي فلا يصح على ان العموم حوط واجمع فانه يعمل بالانضمام يخرج المكلف عن العبارة بيقين فتعاضل الاجماليات بيقين بخصوص قبل الاجمالية
لا يطردها فانه انما يكون في الوجوب والتعظيم دون الابادة ولا يضرنا ان الممتنع في بعض الدليل فان المتيقن لا يفيد لم فانه معارض بالاحوطية ولو
في بعض المواد فقلنا قالوا ثانيا قد اشترام من مالا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام بخو قوله واحد بكل شيء عليهم حتى صار مثالا فالعموم
مغلوب بالخصوص فالبالغ مغلوب بالمجاز فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص ونعم لما يبرهن التشكيك بان هذه القضية بطلت لنفسها فانها ايدى مشتملة على العموم
وجه الدفع ان هذا العام بخصوص فلا يطل قلنا بالانتماء علينا والتخصيص بالدليل فمن العموم ومنه ما ثبت له وضع وانما يقع بعد التخصيص في بعض
على ان كون المغلوب مجازا مطلقا وان الاصل قد يلزم للدليل وجوبه ياديهنا دل الدليل على العموم هذا العام ان الاشتمال والتوقف قالوا
اطلقت كل منها للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاملاق الحقيقة فيها فيلزم الاشتراك او يقال لظا في لفظها وانما يدعى لوضع لانها فوجب
التوقف ومن ههنا اى من اجل الاشتراك والتوقف في الوضع وههنا الى ان العام مشمول بحجب فيه التوقف حتى يذهب البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيها وعدم وراية الوضع ممنوع بل الدليل قائم على انها موقوفة للعموم والاشتمال خلاف الاصل قلنا العموم في الامر والنهي قالوا المكلف للكل وهو
بالامر والنهي فلهذا العموم بخلاف الاخبار قلنا غاية الزعم الاستعمال فيها للعموم والوضع من غير ان يلزم منه بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرنية لما
تقدم فعمم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقا امر او نهي او اشتمال على ان الاخبار المقصود قد يكون عن الكل كما تكايف يكون للكل وهو انما يكون بالعموم

فوق ضعف الخلق فانه دقيق واستدل على الخلق لو كان خليا لجازا اذ لا يعنى في العرف والمجاورة بالويل صافية لان الكلام فيها
 لا صافي ولو جازا اذ لا يعنى بالويل لا يرتفع الامانة للغة والشرح ولزم التلبس بجمبع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامانة
 لانه مقيد بالظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود ان لو اعتبره عرفا ومجاورة الاحتمال اذ لا يرتفع الامانة في كل لفظ عاما
 كان او خاصا لان الكل مواساة في احتمال اذ لا يرتفع الامانة في كل لفظ عاما لان المقصود ان لو اعتبره عرفا ومجاورة الاحتمال اذ لا يرتفع الامانة في كل لفظ عاما
 ونسخ ودرود وعيد وخبر وانما هو استحال فوق هذا وليس مقصود المستدل برفع الامانة بعزم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن
 قدس طرق الرب الى عليه وقوع تخصيصه في ذلك الظاهر ان قالوا في الاستدلال كل عام محتمل لتخصيص احتمالا لاشياء عن دليل فانه شائع كثير
 حتى وقع مثل المذكور في الاحتمال الى كل عام عام ولذا يوكد لكل محتمل في جميعين ولو لا الاحتمال لما احتج الى التاكيد قلنا اولانا دليل جاز في
 الخاص اي لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص في وقوع في الاشعار وكلام البلاغ حتى وقع مثل ان الشعر كذب وبسبب اشعار الفصحى شاعرا
 خالبا عنها فاحتمل كل كلام خاص وقع في مجاورتها البلاغ والتجوز وكثرة دليل عليه فانه هو جاز في مجاورتها ثانيا ان اذ لا يرتفع الامانة في كل لفظ عاما
 وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يثبت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب تخصيصه لانه محتمل
 فقط وليس هذا اقل التقليل فضلا عن كثرة وان اردوا وقوع انواع تخصيص في انواع القرآن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراد
 وفي استعمال آخر بعض آخر فخصص بهذا نسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما يلزم منه ان
 بقا والعموم مغلوب من الخاص والمغلوب انما يحتمل على الاغلب اكان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصادرة في شكوكا
 في عمومية كيف وقد دلت الدلالة القاطعة على انه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يحظر
 بالبال معناه المجازي لثبته فتأمل فانه دقيق لا يتجاوز ما يحتمل عنه واربعا لا نسلم كثرة وقوع تخصيص فانه انما يكون مستقلا بوصول دليل هو و
 اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن العام ان المقصود ان تخصيص معنى القصر مطلق مستقل كان او لغيره شائع وان نقش في تسمية
 بالتخصيص فيقول ان القصر في العام شائع فتورث به الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام
 لا يقصر في غير المستعمل اصلا فانه المنع لمنع كثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعيته نوعا ابا وكما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم
 بقيقة احتمال سلبه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن محض هو مقتضاة نصيبه عندنا وعليه الصير في والبيضاوى والارموى ويلوح اثر ضاها
 المحصول لنقل الامامة الى الاسلام الغزالي رحمه الله على الجماع على المنع من العمل قبل البحث عن محض هو مقتضاة نصيبه عندنا وعليه الصير في والبيضاوى والارموى ويلوح اثر ضاها
 مطابق فان الاساقفة الاسقراشي والبايعي الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا الخلاف وبه انفع ما قال الشيخ ابن العام نقل الامامة
 مبني على عدم اعتدال قولهم في فانه مكابرة بل لا شاذ على الاتفاق على التمسك قبل البحث عن محض هو مقتضاة نصيبه عندنا وعليه الصير في والبيضاوى والارموى ويلوح اثر ضاها
 وازواجه جميعين وسلم كمانا في التيسير والليل على نقل لاجماع غير مطابق ان لميل لموسنين عمره حكم بالدية في الاصابع بحمد واعلم بكتاب عمرو
 بن خزيمة وترك القياس في الراي ولم يجت من محض ولم يبال عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء ع تسكت باطنية عامما في الميراث مع
 عدم البحث والسؤال عن محض ثم ظهر المحض ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من احد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث
 عن محض ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن محض وكذا في القرن الثاني والثالث والخقية توجبون العمل
 به قبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الان فان الاجماع وقد تقدم لنقل عن القاضي الامام ابى زيد من ان التوقف مبني بعد القرن الثالث

وقال هو ايضا وجملة الجواب فيه ان العاقل يلزمه العمل العمومي كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحيا بالاعتقاد فثبت ساقته لا شكشاف هذا الاحتمال بالنظر
 في الاشياء مع كونه حجة على ان العمل الكثر يثبت احتياطا حتى لا يحتاج الى قبض الامضاء تبين اختلاف لكن الكلام في موجب النص ففائدة الاحتياط
 ففرض معنى تركه بالاصل لا ان الترك به لا يجب تمام هذا الكلام ما طعن عليه من العمل قبل البحث قال مطلع الاسطر لا المصلحة لا حسن ان الاحتياط
 يجوز العمل قبل البحث عن المحقق فانه لا يخلل اعتقاد عليهم لو كان واما العاقل الذي يخلل اعتقاد عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهد ودان الزينة
 بهم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيرة النساء به المحقق القطع لما ظن انه عاقل فثبت
 قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الا ان احتياطا ساقته لم يلزمه الاحتياط واما ما قيل من بعده وفيه ما فيه
 لما تقدم انه قطع دلالة فيستغاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الا ان الثابت قطعا على عدم احتمال عارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف
 في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وهذا ما مر فيهم من الدليل يتم على القول بالنظر ايضا فانه لا يفيده من حكم الهى ظنا قويا فيجب العمل به
 غير توقف لا على احتمال مرجح للاجماع على العمل بالراجح عني قول لو اقتصرت حيث جعلوا العام في حكم العمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المردول جعلوه
 لغير ذلك كيف سلع لهم هذا القول مع عدم وضع المصنع للعموم انفراد اول هذا الانتهاء فتأمل ما لخصه المتوقفون قالوا عارض دلالة احتمال المحقق و
 لا حجة مع الاحتمال المعارض فلما العام فاطع ولما احتمال المحقق الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض دلالة كونها في الجملة
 فانهم ولو سلموا ان ظني فاحتمال المحقق احتمال مرجح فالإجماع للمعوم الوضعية المراجحة والتوقف دون المعارضة فانهم في المأثور العمل قبل البحث فثبت في قدر البحث
 عنه الا انهم في شرحهم قالوا يجب البحث الى الظن بعده لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء او بشرط القطع سد باب العمل بالعام
 والقاضي ابو بلز الباقلا في جملة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر البحث المجتهد عن المحقق ولم ينجح مع هذا اقتصت العادة بالقطع بعدم
 المحقق فلما قضت العادة بالقطع مما لم يثبت قطعا العادة بالظن ولو قويا لا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا منطوق المجتهد مقطوع لان منطوقه
 واجب العمل كما مر في المقدار النزاع لفظيا فان من كفى بالظن اراء الظن بنفس انتفاء المحقق وهذا لا ينافي ما ذكره بل فينا في القطع بوجوب العمل
 بمقتضاه وهو غير منكر من عدم قول في اثبات القطع عدم المحقق اذا صار منطوق المجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح اشد من كان العام
 قوطعا كالحاصل لجملة المجاز احتمالا مرجحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وهذا ايضا عدم المحقق صار مرجحا غير معتد به بعدم دلالة الدليل
 بل على تنافيه عرفا ولغويا انما هو مقطوع بالمعنى الا في هذا العام ايضا مقطوع بالقطع باحد المتقين كالمعنى يستلزم القطع بعدم الاخر من التقيين
 كما يحصر من عدم المحقق مقطوع فتأمل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المتقين بالظن ان راودوا نفى القطع بالمعنى الا في هذا العام هو انما هو من تعقلا
 كعدم تجويز انتساح الخاص العام لو لم يثبت في الشك في انه بعد فانه من السبب ان المحقق قرينة صارقة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون كفية بهذا اعتقاد بحيث
 لا يطلع المجتهد البادل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا البادل جهده في الطلب ليس مناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان
 راودوا نفى القطع بالمعنى الا في هذا العام لا يخلل خلافه اصلا فانه لا ينافي فيه فيدل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يوجه القاضي الباقلا في هذا القطع
 وهو كما تيسر لا يبين بالمشالة فتدبر مسألة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لاطرافه منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الخوازي
 من اشيافه عليه الرحمن قبل في الكشف عاشرهم على ان جميع القلة وهو جمع لا يطلق على اربعة ولا ورا ان محققه الفكرة ليس بعام واما
 الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى الانتهاء في العمل وجه تخصيص الخلاف ان جميع القلة لا يتجاوز عددا معين فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة
 ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانما يطلقان الى الانتهاء له واما الفرق في الاقل فاقول جميع القلة ثلثية والاشنان

وجميع الكثرة أقل من عشرة وعلى هذا الوجه تفسير الجوانب كبح الكثرة ثم الحق ما سلكه المصنف من أنه لا فرق بين جامع لأوجه تخصيص أصلاً وقيل في الجوانب
الجملة بين الغفرانين لفظاً منبسطاً على اشتراط الاستغراق وعدمه من شرط الاستغراق كما لم يجرى بعدهم عموم من شرطه كاللغات المنزلة
والتي في انتظام جميع من المسميات حكماً بالعموم وليس بخلاف في المعنى فإن الكل يتفقوا على أن الاستغراق فيه أصلاً أقول الحق أن اختلاف مع فرق
لفظ الاستغراق ومن تبعه من المتفقين بانتظام جميع من المسميات غير شائطين للاستغراق لفظاً واختلاف مع فرق آخر ومنهم يجابى من شرط الاستغراق
وأوجه عموم معنوي قائم بثبوت الاستغراق لجميع المنكر كما يفتح من ذلك إلا أني لما عدت تبادر الاستغراق منه حين الإطلاق لم يتبادر جماعة ما
جماعة كانت ولا يصلح لكل عدو ولا كالمفرد يصلح لكل واحد لا فلا عموم أصلاً واستدل قال عندي عبدي تفسيره بالكل جمع اتفاقاً ولو كان استغراق
لما مع هذا التفسير لأنه ينافيه وأورد أن ذلك أسمى جواز التفسير بالكل الجمع لاستحالة أن يكون عند جميع عبدي الدنيا فيجوز أن يكون موضوع الاستغراق
والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يعبدان يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصصة بقي عام في الباقي وهذا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون عاماً
فقال ليس معناه جميع عبدي الدنيا بل معنى العموم جميع عبدي ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه أقول بما يمنع أن معنى العموم جميع عبدي
بل معناه جميع ما صدق عليه العبدي ويستدل بان الحقيقة الاستغراق الحقيقة فإن العام يستغرق جميع ما يصلح له لأن الحقيقة الأعم منه ومن العربي ولو كان
كذلك كان لما ذكره وجه فمال فانه دقيق بالمعنى قالوا لا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من الأكل إلى ما لا نهاية فحمله على الجمع حمل على جميع
حقائقه وهو أخص من أفراده فحمل عليه احتياطاً ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة كانه كان يحمل على كل
حمل على بعض أفراده للاحتياط وهذا يناه في العموم ولو قيل أن مراده بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظياً فإن مقتود الجمهور أن ليس صفة للعموم
الأن يحزر النزاع في أنه هل يحمل على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعده كمالهم فالأولى أن يحزر الدليل بهذا الجمع ليطبق على كل جملة
والمحمل على الكل حمل على كل محتلة فيحمل عليه احتياطاً والأصل في إطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فإن لوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل
والمحمل على الكل حمل على جميع محتات فيحمل عليه فإن لا نقض يجوز حمل لأن الجميع وإن كان جميع محتات لكن ليس لنفسه من حقيقة فلا يصح حمل عليه فيه
ما فيه لأنه إنما يصح إذا كان المنكر موضوعاً للمفرد المنتشر وإذا كان موضوعاً للمبني من حيث هو وبه كما يصدق على الواحد يصدق على الكثرة فالحمل
اليف من حقيقة كذا في المحاشية فإن قلت لا يصح على القول الأول أيضاً لأن الجميع وإن لم يكن من حقيقة ولكن مجموع محتات وكان مدار الدليل
عليه فقلت لا بل الدليل على اثبات أولوية بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليعتد حقيقة مثله لا لكل فتدبر ثم إن النقض بالمصادر غير المنوطة
وإدراك على كل حال كما لا يخفى فلذا لا قل متيقن وكثير الصديق فهو أولى بأكل عليه من الكل فالاحتياط المكان شعار من به وقفنا أيضاً الكلام في التوهم
لعموم ولا يلزم ذلك مما ذكره ثم لا يلزم من ترجيح بعض الأفراد على بعض من خارج فإن لو وضع لفظ المشتك كما هو مسلم عليه قرره وأما على ما قررنا
فلأن الإطلاق على كل جماعة إنما يقيد الوضع للقدرة المشتك ولا دلالة لعدم على الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقاً قال في شرح بشرح إن
الكل لما كان فرداً عن أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدرة المشتك إطلاقاً حقيقياً وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق كذا في المحاشية
وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه مستباح في الموضع لا يتحقق فيه وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والأصل
الإطلاق الحقيقي والثاني مجازي فإن أراد بإطلاق الجمع المنكر على كل استغراقاً الإطلاق الأول: أن يكون مستعملاً في القدرة المشتك وهو هو
الكل لأنه إنما يجمعه فلهذا يلزم منه العموم قطعاً وإن أراد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهمه روي أني لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان محتملاً
بالبعض وذكر تخصيصه بل يخصه قلنا الممازاة من الاختصاص بالوقوف عام للعموم ممنوعة بل يجوز أن يكون للقدرة المشتك من بعض على بعض كان الكل

مسألة أقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على قل منه الا حيزا او قل قلنا ثمان حقيقة وانما حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النجاة وقيل لا يصح له اسي الاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع
المؤلف من اجمع والميم والعين بل انما النزاع في تسمي اسي في اصنع المسألة به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايه في نحن فعندنا اسي في ضمير المتكلم منه
الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايه في نحو قد صنعت قلوبا فان في ضمة السين
الى تفضيله يجوز فيها الاخر نحو قلبا والتثنية نحو قلبا كما بناه على تقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه اجمع نحو قلوبا كما بناه عليه بضم السين
بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو واضح لكونه اهل على لا فواحد من المفرد وكذا جملة اثنين لئلا يلازم ان يكون الجمع المنكر لغيره
الصارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه يا رسول الله
الاخوان اخوة في لسان قومك فترامى المؤمنين واجتمع بالاجماع وبها امان عارفان باللغة فقوله وتفرقة تبه على ان الاقل ثلثة والاثني
رعاة اسما وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من ثلثت قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال اخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار وروايت بالناس كذا في الدر المنثور
والتيسير قيل هذا كما انه قيل على ان اقل ثلثة وقيل على انه يصح الاطلاق عليها مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد
حمل للاخوة على الاخوين مجازا وفيه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المجازية فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند وجوز ان
يكون قياس الاثنين على الجماعة لان يقال لظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل للاخوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود خواص عباده فان قلت روى اسماك والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحيل لامم بالاخوين فقالوا يا سديد ان الله يقول
فان كان له اخوة وانت تحبها بالاخوين فقال ان امر سبي الاخوين اخوة كذا في الدر المنثور والتيسير فالآثار متعارضة قال ولا تعارض قول
زيد لاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله يقتضي اخوان بخلاف قول ابن عباس انه لم يقل في اللسان فلا يدل على ان الموضوع هو المراد اسي يجوز
ان يكون مراده رضي الله عنه احكام اسي اخوان اخوة كما هو الارتفاع والوعية او انه سمي لاخوان اخوة مجازا جمع بين الاول والثاني فقامت عليه
الاثنين قالوا اول قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا بين المجتهدين واللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة
اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لان سلمنا حقيقة فيما لم يجاز بقصة ابن عباس لذي يروى عنه
باللغة وقد قال ليس في لسان العرب لاخوان اخوة ذلك ان تمنع ان المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليها تمام الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس قالوا ثانيا فان الله تعالى انما علم مستعمل والمراد بضمير الخطاب موسى وبارون علي بنينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لان سلمنا المراد موسى وبارون علي بنينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل بما روى عن ابي هريرة
فانما لكن اذ غل في الخطابين تعليقا وقالوا ثانيا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في السحرة اذ انفتحت فيه غم القوم وكنا حكمهم شاكرين
اسي حكم داود وسليمان عليهما وعليه بنينا وآله وصحابة الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة
الى معمولين اسي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في امرهم وح لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اسي تجوز الاضافة الى معمولين مجيب فان المصدر انما يضاف اليها بدلا في اطلاقين لا معاني اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا
ممنوع بل هو معنى الامر والشان اسي كتابنا ثم شاكرا بدلين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه

لأنه جاز خلاف الأصل قلت ههنا ضرورة فان الأولى العينة قد روت على أن الأصل للجمع ما فوق الاثنين فالأطلاق عليها يجوز وأطلاق
 الحكم على الشان يجوز والثاني أكثر شيوعاً بالنسبة إلى الأصل فحل عليه فمما يراعى قول ضاوة المصدر إلى المعلوم على تخمين أضادة اليد مع تقاو
 ستة المفعولية ويقصد منها إضافة معنى لها عليها والمفعولية بضمها من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لإفادة الملازمة وتعليل
 عراوه أنه إضافة إلى المعلومين لكن المنع من حيث بما معمولان باتيان إلى معنى الفاعلية والمفعولية بل الضيف إليها لأنها بلا بيان أي الحكم الملازمين بها
 ولتقوم ولا شك أن الإضافة لا حل قاعدة الملازمة لصح إلى المعلومين وإنما لا يصح بالحق الأول لئلا يفتل فإنه وإن كان كلاماً مستهيناً لكن خلاف المتأ
 المنساق إلى الذين من عبارته وقالوا لا يجمع ليقضه الجماعة فان أهل العربية قالوا لا يجمع موضوع لجماعة ما وقال رسول الله صلى الله عليه وآله
 فما تروها جماعة تروها ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الأمر لا الهية قد سسرته أنقول إذا
 زيد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فأنتم ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم
 أن الاثنين جماعة وأنه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغة الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يجوز عن شائبة شبيهة فان الذي دل عليه
 الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوماً عليها لوضع الصيغة بأنها شاملة للاثنين غير لازم بل كالمات النجاة يرد
 على خلافه فأنتم قلنا لم يرد هو عليه إلا وصاحبه الصلوة والسلام أن الجماعة هي مدلول صيغة الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل
 أراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلواتية أو جواز السفر والمعنى والسما علم بمراد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المصلين وما فوقهما جماعة في الصلوة
 يرد كون فضلهما أو الاثنين المسافرين فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أوّل الإسلام متنبها عنه محض بهذا الحديث لا يجوز
 كونه للاثنين ولو جاز أقالوا لو جاز لإدانة الاثنين ليعين الجمع ولو جاز لجاز توصيف الثبته بها وتوصيفها بها ولا يقال جاز في رجلان بل
 ولأرجال عالمان باتفاق النجاة وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون إطلاق الجمع على
 محازة قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءوا في زيد وعمر والعاملون مع أن الموصوف ليس بصورة التثنية أقول ربما يمنع الجوازات منع هذا التركيب فلا
 اشكال وبناء فاسد فانه منع لمعجمة جماعية للنجاة على أن الجمع بين اثنين أو شيئين يحرف الجمع كما في التثنية والجمع كما يجمع بلفظ الجمع وهو الواو
 العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحداً وإن كان أكثر فنه حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
 الموصوف تثنية بلفظ الجمع فينبغي أن يتطابق الصوري فمائل فانه كلام متين فأنكره لافرق عند القوم من العقائد وأهل الأصول بين جمع
 القلة وبين جمع الكثرة فان صرح بالنجاة أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة فان لم يعلل منها أي من جهة القلة
 والكثرة للعلم مطلقاً فلا أقل له ولا أكثر فاما المنكر فالأقل فيها أن تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على أنه لو فسّر قوله عليه وآله وسلم أو أخلص بالثنية صح
 ولا فرق في جانب الزيادة بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان الإطلاق لا إلى نهاية وان قيل بل في التلويح لقولهم أجمع حقيقة
 في كل عدد ليس صحيح تفسيره أي عدد ثناء فلو فسّر في المتأخرين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق إذن بينا وصحة نحو جاءوا في حال قول
 وأئنته عقلا وإسي ولأن توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس لا يفرق بينهما كما هو الصحيح فان قلت النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
 قلت لا اعتماد بقولهم عند مخالفة الآية لمجتهدين فأنهم المتقدمون السابقون بهم في أخذ المعاني من قالب اللفظ فمائل مسئلة
 استغراق الجمع سواء كان مع قابلاً للام أو اللام أو اللام أو المنكر أنصافاً بحرف المعنى لكل فرد كما لمفرد أي كاستغراقه عند العقائد والاولى به ومنه
 أهل العربية وعند السكاكي من جهة استغراق المفرد أصل فاستغراقه عند كل فرد استغراق الجمع لكل جماعته قالوا صدق الاثنين في رجاء

عندنا ما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواجب لثبوت دعواه هو الاحتجاج بالولاء لدخل موجب التناول واما قوت الكتاب الاورق فانه
فلانه اريد به قوت جميع اجزاء الكتاب الاورق واما استثناء الجرح من دون هذا التناول وان جرحه فقولنا لا يثبت اليه او ما دل عليه
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد والامر ان كيف استدلل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الاقتصار بموا
الله عليه لقوله عليه والصلوة والسلام الاثمة من قرئش وقد قرأه وسلموه واجمعوا به على ان لا يحسم في انجلاءه بل هو احد من الانصار ف
مبطل فعلى هذا التقيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الروية مطلقا عن كل مبصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم
السلب فلا ينافي روية بعض الابصار وان يقتضي عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الزمان فالمعنى واحد علم لا يركب
الابصار في الدنيا ولا يثبت ثبوتها في الاخرة فمطلوب لا يثبت الى ما يقال من قبيل بل لا يبيح ان نفى الفعل يقتضي انتفاءه في الزمان مطلقا
فاحمل على زمان الدنيا انصرف عنه لان التصور اعم من ثبوت البردية وسببه متواترة المنع ولا يمكن تشكيك فيه واما هذا القدر من
الانصراف عن الظاهر فتشأن لباس به بل يجب لا يجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الزمان فالادراك اخص من الروية ولا يلزم
من نفي الاخص نفي العام فتدبر السكاك واتباعه قالوا اولها لو كان استغراق الجمع للاصا والمباح للنفى عند ثابت الحكم بواحد او اثنين فقط
وقد يصح لا مجال في ذلك اذا كان فيما بل او جازان دون لاجل قلنا جواز لا مجال ممنوع حقيقة وليس المادعوى مثل المطلوب وان اريد
جوازه من جهة تخصيص فلا حجة فيه كما قال ولما انما يخص مجوز في كل عام ويقتل هنا مجاز آخر وهو انما ينفى الاجتماع كما مر فلا استغراق ومثال
المذلول انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فانهم قالوا انما انما الحكم على كل جملة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يرشدك اجماعه تطيق
حل هذا الشك فلا يلزم من استغراق الحكم كل جملة استغراقه كل فرد قلنا الحكم على كل جملة مستلزم لثبوت الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء
على ان الجمع المحل بل الجمع المستغرق مطلقا ليطال الجمعية ويكون عندنا لكل فرد وكين ان يقر الكلام جوازا بين احد جانبي هيئة تركيب الحكم على
كل جملة بعبارة الجمع بل لغة تناول الحكم لكونها احد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية لانها يكون حكم اجماعه والاطا
واحدا لانه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه انه غير صحيح والالم يصح الاستثناء فمطلوب فيه والثاني ان كون الحكم على كل جملة كمنه بل الجمع
يبتطلح هذا وقالوا انما تاروي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد كقولنا اولها واما قوله
ان استغراق الكتاب بدلا لشمول من الكتب حال كونها من كتب فليس ما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصح لمعارضة سائر الصحابة
وثالثا كما قال مطلع الاسرار لا يثبت ان الكتاب المعهود هو القرآن اتمل واكثر جملة الحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء
السابقين فليس قوله ما نحن فيه في شيء فتدبر مسلمة جمع المذكر السالم ونحوه ما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث
يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تعليلها وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالتأدية وعدمه واحترز بهذا التقيد
عن الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقه على النساء واصلها الرجال فانه للرجال اتفاق وعن الجمع الذي مفردة متناول لهما لغة ودعنا نحو انما
فانه يتناول اتفاقا وعن الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا وان وجد فمطلوب فيه بل شمل النساء وضعنا كما انه شمل الرجال
لانه اكثر من الاشياء في الملكية خلافا لما في لغة فانه قال بل الرجال والنساء بالوضع والمصاحفة الادوية قال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق
من دون روية انه يتم الرجال وحدهم ومن امارات الحقيقة روية دليل التبادر والاستقرار ولكن انما نبياه عمية واستدلوا لقوله تعالى ان
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والمصافات والعابرين والصابرات والنحاشين والنحاشات والمتصدقين

والمتمسكات والصالحين والصالحات والحقائق فسر وجمع والحافات والذكرين الذكر كثير أو الذكورات المفسدة
 وأجبر عليها فقد عطف النساء على الذكر لوجوبه في الجمع المذكور فلو كانت النساء وإخالات فيها لزم الذكر ولو لم يدخل على شخص للصيغة بالرجال
 كان تأسيسه والتأسيس في من التأكيد فالصيغة مخرقة لهم في الاستعمال الأصل الحقيقة فهي لهم خاصة أقول فيه نظر لأن في شرح المنهية
 لا نزاع في أنه للرجال وحدهم أي مستطاف فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التأكيد فانه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكيد ولا مجاز
 فلا يثبت المصير من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلق الأسرار الآية ليس معنى كونه حقيقة لهم أي مشتركة لفظية فيهم وفي المخطوط كما سيصح لهم
 بل المعنى أنه للذكر والمذكر مشترك في معنى كونه حقيقة وهذا لا يفسد الاستدلال فإن هذه الجموع محمولة على حقيقة الاستدلال
 ما يصلح له فلو كانت متساوية للنساء لكانت شمولية يصح فيكون ذكر النساء بعده تأكيد وإذا التأسيس في نفي نفي جعلها على الرجال خاصة الأصل
 الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شئ هو أن مثالا جزئيا للصحة القاعدة الكلية كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل في كثير
 فلم يكن استعماله لاحتمال حقيقة وصار استعماله لانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا أفراد من الكلام
 للتصديقية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى واما له وهذا ليس تأكيد اصطلاحيا فان أريد أنه لو كان الاحتياط
 حقيقة لكان تأكيد اصطلاحيا فاللزام منه ممنوعة وان أريد نفس تعوية الحكم ولو في بعض الأفراد يكون التأسيس في نفي منه ممة والامكان مثال
 أجل المصداق بان خلاف الأصل فتدبر واستدل بنا بالتقرير أي تقرير رسول الله صلى الله عليه وآله في نفي المؤمنات ذكر من أفعالهم أم المؤمنين
 أم سلمة أنها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابي وسلم ان النساء قلن ما ترى أنت ذكر الرجال فنزلت ان المسلمين والمسلمات
 رواد أحدهما في التوحيد وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وآله فقلت مالي أرى كل شئ إلى الرجال وما أرى لهن ذكر
 فقلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللثة فصحا ولما نفي ذكرهن علم ان جمع المذكر
 غير متناول لآياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وآله لقطع فيه أو يمنع نفيس ذكر أنفسهن حتى لا يقدح عدم الصيغة آياهن ويحيل على عدم الذكر من
 استقلاله وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أريد بالذكر الاستقلال في ذكرهن وحدهن فيفسر
 ذكر الرجال استقلالها أي فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلاله ومنه وان أريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغيارهن فذكرهن بغير
 استقلال في فلا يصح الشكوى أصلا الا ان يقال تناول للصيغة المخططة ليس الا لانهن كالتواضع للرجال فالرون ذكرهن استقلال لاسن غير تعبية
 فتأمل فيه والاولى ان يحمل قولهن ما ترى أنت ذكر الرجال على الذكر استقلاله لا يصح آخرى غير صريح المجموع السالمة نحو الرجال العباد وفار
 ان تذكرن كذلك قيل الشكوة بوجه اسي صين رادة الذكر استقلاله في بعيد فان الرجال قومون على النساء فمن من تواضعهم قول العلم راد من
 التماس الذكر كذلك أي من غير تبعية تحصيل الشريعة قال مير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه والذكر كما في الجاهلية ما تعد للنساء امر حتى انزل
 الدين ما انزل وقسم لمن ما قسم واه الشيخ في حديث طويل وكون الرجال قومين عليهم لاينا في قصد تحصيل الشريعة وايضا للصيغة
 متناولة لمن قطعوا عموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارقات تينا دل للصيغة آياهن فالشكوة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح
 انها الشكوة للذكر الاستقلال في تحصيل الشريعة فانهم ما استدللنا ثابته جمع المذكور كما عاوه هو أي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف
 المذكور وفيه أنه استدلال التسمية فان النخاة يسمون بها الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه ان يكون مفردة ذكر الا ترى انهم يقولون نحو اثنين
 جمع المذكر مع ان مفردة مؤنث عندهم بها وبما يقرر بذلك ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النخاة والجمع لتضعيف مفردة فيكون بدلوله

مستأرنة مع الرجال و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم بعض احوالهم
ايضا مع انهم لم يسموا له في الاستعمال حقيقة اقول ذلك اسي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحد بها
بخصوص حقيقة وهو مجموع كانه قد تقدم ان المبدأ و منه الرجال و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
ليزوم الاشتراك اللفظي اذ لا تترس لاحد في انه للرجال و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
النزاع في ان اطلاق الرجال و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
مع النساء و اطلاق تعليم و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
في هذا الجمع لما شمل الاحكام لمن اخرج به امثال ايقوا الصلوة من الخطابات ما يخصه بالرجال اقول الملازمة ثم فان و قد بينت في
في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من اريد و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
ولو يجوز ان حملنا عليه بهذه القرينة و الحال انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة كان لمخصص ان يقول التجوز خلاف
الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التباين الذي مر ان سلم انهم فافهم و لذا اسي الاجل ان تشمل الاحكام لمن اقرت بعموم الشريعة
لم يحل عليه فيما لا تعلم عموم من الاحكام كالجمعة و الجهاد و غيرهما و انهم يقول انهم يحل عليها فيها بقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال و كما
في المشهور بمنع بطلان الاثر ان اريد عدم الشمول صيغة و بالتزام عدم الشمول لفصل بالاجماع او بدليل اخر كمنع المناط و كل
على الواحد على الجماعة كما في المدوم من من الخطاب الشفا و فيه ما فيه فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
عالم و سلم و الكلام في كتاب الزمن بل الاجماع النقص على الاستدلال بهذه البيانات اشمول الاحكام لمن فالاجماع دل على شمول النص
من من غير حاجة الى دليل منفصل فتمت برسمي في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم قولهم في بعض احوالهم قولهم في بعض احوالهم
اسموني اسموني على النبي فاعطى الامان انه دخل بناء في الامان و لو لم يكن في الصيغة متنا و لم يدع من والاطلاق و كما اسي و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
الامان ما يحتاج فيه فيعمل على العموم يجوز فلا يدعي هذا على ان و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
يزوم ثبوت الامان باكمل تجوز في كل لفظ واقع في الابان وليس كذلك و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
في الصيغة و اعلم انه ان كان هذه النسبة الخفية لاجل النص المذكور في قوله و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
اكثر اصحابنا ذهب اليه و اذ اثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس بنا و انفسنا المذكور عليه بل هو المتعين حنبذا و اعلم باحكامه
الخطاب الذي يعم العبد لله بل يتنا و لهم شرعا ام لا قال الاكثر نعم بئنا و لهم نعم اسلم لهم و قيل لا يتنا و لهم فلا يعمهم الحكم و قال الشيخ ابو بكر
المراد مني اني سمعت الله تعالى يتنا و لهم في حقوق الله فقط لا في حقوق العباد و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
الاجماع و العبد بالتنا و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
الى دليل آخر و قيل الظاهر عدم التنا و لا يحتاج في شمول الحكم و التناول الى دليل زائد و عند الشيخ اني بكر التفصيل بحقوق الله و حقوق العباد
لنا الصيغة كانت للعموم و التنا و اعرف عرفنا على اللغة يخرجها عن مقتضاها و ان دل دليل على الخروج اسي خروج العبد عن بعض الخطابات كالجهاد و
الجمع الى غير ذلك و لا يلزم من العود و قد بينت في كتابنا في النحو قولهم في بعض احوالهم
علاش لكن دليل فلا يعم العرف فافهم ذلك ان يقول استعمل الاحكام شعبة فوجد اكثر المتعاقب بحقوق الله ثم شاملا لهم الاما في ضرر من العمول كالجمة و الحج و الجهاد

فيل التفسير العام واما سائر النواهي كالزنا والاشتم والكفر والنصب فتشاور قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فكل
 منصوص بالاحرار وعلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بهم وحقولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم دليل
 وانطلق تارة للامانة فكلما ورد الخطاب الشرعي التعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله واما عرف
 عرف طارضا فاما عرف الناس فله دخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب بهم فبما في تلك السيرة فانه يمكن مراد في احتمال ابي سفيان
 الشارع فقط فيتسارع الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا فقول اذ ان يدعى عرف مراد في الاستعمال خطا فليدرك ما قيل ان يخرج
 لاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المناقاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المانع لا يمنع الناول صيغة او يجوز ان يكون لزوم محال
 قرينة صارفة، مستغفرا وجه عدم ورود المناقاة لما كان لازما ان الاستمالات الشرعية كلها فكل من العبد مراد او اقطعت عن العرف والحواب
 لما سلم عموم ملكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع استعمال او امر صدق فلم يثبت العرف وهذا نام في
 حقوق الصدقة مما انا المنافع المأثمة من استعمال او امر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيده ان يمنع من العمل بالادام ويشغل بخدمته
 فيها للمنافاة به محال وقد تقر بان ملكية المنافع ولت على استخراج ولو في بعض الاحكام فاحل كل خطاب خرج وجمع واحتمال المخصص يوجب
 الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال يقتضي مسلم
 والاحتمال العرفي ممنوع فلا يوجب التوقف وقدم وايضا استخراج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
 لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مراد عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفضل بين اسحق والاهية والعبدية
 ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق لما كان لغة قال الله ومن ادعى عليه البيان اى هذا وعرفى من غير دليل لكن دليله
 الاستدلال بالحكم بالقرينة اخرج ان تقدم الكلام مسلم النبي صلى الله عليه واله واصحابه وسلم داخل عرفان العمومات الشاملة صلى الله عليه واله
 وسلم فتدبر وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين عليه السلام في وقال ان كان الخطاب مرصدا بقول كفل يا عبادى لم يشمله ولا استعمل
 صلى الله عليه وسلم لنا وهو المفضل وهو عموم الاشارة المعروض الكلام في الخطاب الشامل لعموم الشيعة فان الرسول صلعم مكلف بالشرع
 ايضا وعدم المانع وهو ابا التركيب فان التركيب غير آبه عنه قيل المفضل لا يساعده على عدم ابا التركيب او المبادر بلفظ كل بنى ايمم الفعلوا كذا
 الخطاب وان كان داخل في بنى ايمم قول الفرق بينه وبين بنى ايمم افعلا به بين كلمة كل تتكلم فان كلمة ما ذاب بنى ايمم والمناوى لا ينادى نفسه فلفظ
 هذا من ذلك المتكلم لم يدخل في العمومين وان كان الدخول في بنى ايمم لا يدخل في كلمة ما ذاب بنى ايمم غير بنى ايمم بنى ايمم ايضا كما ان
 الخطاب بينهما ايضا كما ان الخطاب لا ينافى كونه اسما كان مصدرا بقل او لا المراد صلعم حاكم لها ثم ان المصدر يقتضي سنيين احمد بان
 يكون المقصود بالخطاب بالامر بنى ايمم فخرج يكون الخطاب امر حقيقة وحالاتنا ول الخطاب بقل البنية ناشى ان يكون المقصود بالامر بالحقاية و
 الكلام بغير حقيقة فخرج يتناول قطعا فانه ليس امر حقيقة بل هو امر من انام مع غيره لكن مع هذا ما سوية بحكاية هذا لان ابا الحكمى بالصدقة
 بكلمة كل ما يكون المقصود منه الاول فمنع انقائس تجم والافلا فتدبر واستدل على المختار بان اصحابه رضوان الله عليهم فلهذا ابي التناول من
 قرره رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سالوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسوالهم وجه اقول لا يلزم من سماعهم ونصيحهم
 العموم تناول الصيغة بل يكفي عموم الشريعة دليل على فهم التناول وايضا قالوا استقص بالمسئلة الاية من عدم دخول الصدوم فان الصحابة
 فعمرو تناول الحكم بايمم فتدبر لم يخصصون بالاسم قالوا رسول الله صلى الله عليه واله سلم امر فدا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب

لقوله المأمور به ورسول الله صلى الله عليه وسلم في الخطاب يلزمه كونه مبلغا إليه لأنه صلى الله عليه وسلم إلى كل مكلف وجوب أو لا بانه
 يجوز اجتماع الأمرية والمأمورية وكونه مبلغا إليه من جتين كالطبيب فالأجل نفسه فهو علاج من حيث هو طبيب وعلاج من حيث هو مريض ان قيل
 الأمر على مرتبة من المأمور فهاهنا بيان لينا في اللوازم فلا يمتنعان في ذات والمبلغ لهم الخطاب قبل المبلغ إليه فلو اجتمعنا في ذات يلزم عليه
 بالخطاب قبل علم قلنا لا يلزم علم الأمر لأن العلم ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعداد ولما لم يكن هذا المبلغ مقيدا في المقام اعرض عنه وقال لو علم
 حقيقة الأمرية والمبلغية على ما تقدم على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغا إليه قال طبع الأمر لا اله الا الله لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود
 من التبليغ علم المبلغ إليه والعلم لما كان حاصله لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في أمر نفسه وجوب ثانيا بان الأمر هو البذلقة لا غير والمبلغ
 به رسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاكم في منع الأمرية وكونه مبلغا اقول يردوه قوله نعم واو لو الأمر هذا سهو من التبليغ
 والصواب واولى الأمر منكم فانه صلى الله عليه وسلم اعلى منا واذا كان الاو في امرنا فالاعلى بالطريق الاو الى يردوه ايهم قوله نعم بل ما نزل اليك الاية
 فان الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم انه ما نزل في قوله عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للنع وشخص الخطابات العامة بعيد كل البعد وجبات الثانية
 عليه واله واصحابه واذا وجد الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس أمرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره أمرا ولا مبلغا فلا يلزم تبليغ
 الأمرية والمأمورية صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغا بهذا إليه ولو ارجع الجواب الثاني إليه لم يجد فان المجيب شاع التحصر لم يجبه هو بهذا الجواب وجب لان
 عليه او رداً لرد ايرادنا في قوله تعالى انزلنا ما انزلنا من الاية فانه ما انزلنا العامة والخطابات العامة منه يكون هو صلى الله عليه واله وادعاه في رسله من انزلنا
 الخطابات ايهم وفيه ان يرفع ما نزل انما يرفع الى ان يكون مبلغا لكل لان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف اذا المتبادر بيننا انزل اليك
 من الخطابات العامة والخاصة على غير وجه من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون المراد صلواتها عليها يكون سببها الى الله تعالى
 اعتبارها هذا قوله تعالى انزلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم محمداً مخلصاً منكم لعلهم يتقون على ما عصت الساجدون وقد جحدوا في ذلك فغير
 صحيح فانه قد ثبت انما صلى الله عليه وسلم وجوب صلاة الاصحى وهو صحيح على اننا فان صلوة الماضي واجبة على كل مسلم ولا يلزم
 ائمة الصدقة ان تاتى بجملة هذه الصدقة غير محض جسته عليه السلام بل تتاونه لكل بني اشم تاتى المراد بها صدقة التلويح عليه في حديثه في قوله
 الا على رسول صلى الله عليه وسلم انما في المكشوف على ان حرة الصدوق المفروض على سائر بني اشم بالتبع لا بالامانة وحرة خاصة الماعين في قوله بالانارة
 الا لا يلزم المباح من القضاة والفرق على خلافه في النظر روى في التواتر لسند متصل ان با ابي المومنين عثمان بعد اذ روى صحيح الى ربه صلى الله عليه وسلم
 فاجرى عليه ائمة الشهادته على اللسان وقد كان ابيه ومعه قبل قال بعد ذهابه لما تلمذوه قبل ان تقول كلمة الشهادته فقلوا انما شرت بعدكم
 فقال لا يحمل او لا يمتنع للنبى عائشة الماعين واباثر الكاح من غير تهود ومهر وولى هذا لا يصح عندنا فان الكحل بلا ولى صحيح عندنا على ان
 اراد نكاحه صلى الله عليه وسلم غير ولى له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المرأة من غير ولى لها فبانه عليه السلام ولى كل مسلم مسلمة
 واباثر الزيادة على ابي بل على تسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد ابلح الله تعالى كل ما الى غير ذلك
 مما اخص به عليه واله واصحابه لامة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العدم والجواب ان دلالة على عدم المشاركة معنوية وان اخرج
 من البعض بدليل لا يوجب اخرج من كل عام مطلقا كالمرضى والمسافر والمجانص خروجه عن بعض الخطابات ولا يلزم منه اخرج مطلقا
 الخطاب التخييري لا التلقيني فانه قد تقدم انه يعلم المعدمين الشفاهي واما غير الشفاهي فينبذ اول المعدمين نحو ابيها الذين آمنوا الا يعلم المعدمين
 في زمن الكوفة اى نزل الخطاب خلافاً لما في رواية ابي اليسر من اننا اولاً ان المعدم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التخييري الشفاهي

يقضي تعلق الطلب به فان قلت فعل هذا يلزم ان يكون الموجود انما يكون لم يتناوله علم الخطاب فان الغائب لا ينادى وقد عرفت ان الخطاب لا
يخبر عن شيء من شئكم فليعلم ان معنى بصيغته يكون تعلقها بالمتأين فانهم صالحوه تعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه
الطلب وانما يخبر اياها الذين امنوا فقد التزم عدتها ولا تغيب او يقال ان جعل بالتغيب منادى معبر الصيغة الى حاضر بخلاف المعدوم كما نرى
انهم هم هنا بحيث آخر هو ان الخطاب من المعدوم وهو الامر وان ابي والكل ممن في الارض له الخلق من الماضي والمستقبل والحاضر عنده ثم
وتنسبهم الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه متراعى عن الزمانية فيصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده ثم
انه يعلم لا يغيب شئ منهم عنه ثم بالواقع في ارضهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالواقع في ارضهم وقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف
التعاليق كذا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما اراد في الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده مع سبب ما هو
في الوجود وجوده وهرية ومعقبة ثم سبب ما في الوجود الواقعي ميتة وبرية وان اعداها ليست اعداها حقيقة في الواقع بل بغيرية زمانية
فما نحن الاكرام يرونه سفسطة غير مما لا ينادى بالمتأين والحقائق العلمية فلا عن الامور الشرعية فتدبر قليل في شرح الشرح ذلك اسي عدم صحة نداء
المعدومين حتى في المعدومين فقلت انما لم يرب من الموجودين والمعدومين فجاز الزناد فيه لتعليق الموجودين على المعدومين والتعليق على
فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم والمعدوم لا يقع نداء وطلبه فلا يجوز النداء والطلب بتخيير حقيقة وان صح تعلق
صورتها وانما الكلام فيه اسي في الطلب الحقيقة تميز او فيه نوع مسامحة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفصل بل ينادى كل واحد
ويطلب عن كل لكن تنزل المعدوم موجودا فالاول ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداء ولا يطلب
سنة تجبر على ان التغليب التخيير لفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه الف فان الخطابات اشتغالية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وانما
وهو كما يطلق على الموجود تطلق على المعدوم فلا حاجة في التخيير الى التغليب لاني التكليف اسي ليس التغليب في التكليف ولا يصح اتيه فان
كل واحد من المعدومين صفة مكافئة حقيقة وتخيير انما ينفع في التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه فليسا بل فانه اسق بالقبول الثاني
يلزم عدم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتخيير فالمعدوم اجد يرد على تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون
يجازي عدم الفهم قليل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على ولس هو من العلم عنها لا ينادى في عموم الخطاب وتناوله لفظ
لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك في الجواب اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الازالة من الخطاب لانه في هذا الوجه من الفهم والتخيير
اراد بالصبي المجنون الذي لا يتكلم فلا يرد ان التخيير غير مستحيل الازالة بناء على ان الصبي والمجنون كيف قد يكونان من الناس بناء على
الاحكام بالحق قبل المندق ولغيره لم يسمع عنه ما ذكر من صفة قوله قطعا فلا ينادى به اذ لم يسمعهم لا يفهم الفهم والتخيير هو في العلم
فلا يفهم ايضا وان اريد بملحق الناول لفظا وشمول وضع ايقال ومطابق الناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عموم الازالة بناء على
قالوا اولاً لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تنزل العلماء المجنون به على من هو في ان ما فهمه كما
معدوم من الخطاب وذلك اسي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب اذ قد عرفت ان
لعلمهم بعموم شريعة لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي وقالوا ثانياً لو لم يكن الرسول معلوماً
مطابق العلم لم يكن سراً اليه او لا يبلغ اليه الا بهذه العيون ولا ارسال الا بملحق الاحكام المعدوم التليق الا بهذه العيونات ممنوع بل الخطاب للبعض
شفاهي وجميع الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم حكمهم وبتحقيق المراسل قيل انظر القراني ينادى في الكلام النفسي في الازالة

الكلام النفس ليعلم المدوم كما تقدم فليزوم تناول اللفظ ايضا للمدوم والمابطل التناولي قلنا المجازاة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين
التعلق بنحو الكما في الخطاب الشفاهي والتعلق كما في الكلام النفسي واذا كان قريبا بالتعلق والتعلق فيجوز الا فرار بدخول المدوم وعدمه
هذا كله المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان داخل في الضيقة عند الأكثر من الحقيقة وغيرهم حاصل ان التكلم ليس قرينة الخروج
عن متعلق الخطاب كقولنا له وهو لكل شيء عليم واكرم من اكرم اولاد الله وقيل لا يدخل في التناول لانه لان الكلام فينا يتناول بحسب
اللغة والعرف المتغير لم يعرف قائل المتبادر خرج المتكلم اجاب لقوله قد عوى التبادر بخبر وجه لا يسمع فانه بما لا دليل نعم قد يخص الخطاب لغير
المتكلم بالعقل اذا لم يكن تعلق الحكم به عقلا نحو والمدخل كل شيء ثناء على انه شيء لا كاشيا كقولنا لا يكون ان تقرر علانية بانه شيء بمعنى شيئا لا كاشيا الذي
بمعنى شيئا المراد في الآية المعنى الثاني فقولنا في خارج عنه لفظ الشيء يطابق على معنيين فلما تخصص فافهم فانه الصواب **مسألة** خطا
الشايخ لو احدث من الامة لا يعلم غيره لغة وعرفا وقيل عن احتماله خلافه من ان الخطاب لو احدث من المكلفين بكلمة ولما كان القول
المختار ضرورة من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف لمعظمهم والمنع مكابرة اول كلامهم وقال لعلهم يدعون عمومهم للمكلفين بالقياس
بالنماء الخصوصية ولفظ الفارق ويقول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا يكره
وما استدلو به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضي الله عنهم لا يفيد ان يدعى من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناظر وهذا الحديث حكم الصحابة
سجله غيرنا عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه واله وسلم عن ابي هريرة قال جاءنا ابن مالك الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال يا رسول الله طرقتني فقال
ويحك ابي فاستنقذك مني اية قال فرج غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طرقتني فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابع فقتل له
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فهم اهلك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ايه جيون فاختبرته ليس به جيون فقال استبرأ حراما
فاستنكبه فلم يجد منه شيء ثم قال ازيت قال نعم فاسر به فزجتم ثم ان ههنا عموما والتسعة الذم مثل قوله سلم خذوا عني فسد واسعني قد جعل بين
سبيل الكبر والكبر جلد مائة وتغريب عام والشيء بانيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من رآه واخصن
من الرجال والنساء اذا قامت لبنية او كان اجمل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثيرة فمن لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم به جمعا عرض
على يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر بن الخطاب فان هذه منافسة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه واله وسلم
والله وسلم على واحد على غيره ما تقرر عن الصحابة في غير موضع ومنتهى بين الامام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه على الله
واصحابه بعثت الى الاسوداسي الجهم والاحمراسي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه
الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابا صلى الله عليه واله وسلم ايضا فانه فضيف لانه لا يدل على ان الكل اسى كل الخطابات للكل اسى
كل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والاية ان بعثته صلى الله عليه واله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطابات عامة للكل
لان كل خطابة عامة نعم وهذا ظاهر فلا يدل ان على العموم اصلا فاللغة لا عرفا ولا قياسا فلهذا **مسألة** خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه واله وسلم
بخصوصه نحو يا ايها النبي بل نعم الامة ام لا فالحقيقة والخاتمة فانه نعم ليعلمهم والتأنيدية والمالكية فانوا لا يعلمهم تمسك النفاة اولاد بان بالواحد
لا يتناول غير وفتة فخطابه له صلى الله عليه واله وسلم لا يعلم غيره ويجاب بان المراد تناوله عرفا ولا تقيده ما ذكرنا قيل الاصل عدمه بل ان المعروف قد يسمى العرف تلافيا
الاصل فاما ثبت الا بالليل اقول ولدت الامة الامة على تبوي اسى ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظا لا يسير في العموم قتلنا

والتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقدار يدل عرفا على شمول الحكم لمن يعتد به به البيان اللفظي الموضوع باثراء من له الاقدار
 يستعمل فيه وفي اغنياء من مقتدي به حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اسمي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقدار عرفا لطلب
 الحكم منه ومن اتبعه كما ان قولك شكك لا يميل فانه يدل على الحكم على المثل لعدم الفعل لكنه يمكن امتثال هذا التركيب في العرف فنعني النجلى عن المجنط
 كذا هذا وتيسر انما لو كان الخطاب المذكور عاملا لم نمن ان يكون التخصيص على انما لم اذ فقط تخصيصا وليس كذلك اجابا وسجباب في شرح المختصر
 يمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانما قالون يكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لعمدة يراد العام عرفا وهذا عام
 عرفي قد تخصص البعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا للتناويل الحكم للمقتدي به واتباعه فاذا اريدنا لاختصاص به فانه
 تغير ماله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
 على المفرد ويرى على المركب كسائر الجازات فانها كما يرد على المفردات يرد على المركبات كما بين في علم البيان فان ارادنا ان يخرج المختص بالترام تخصيصا فانه
 وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يملكه فانما لا نقول لعموم المفرد الذي وضع باثراء من له رتبة الاقدار به لاتباع حتى يكون
 معنى لفظ النبي هو على الله عليه واله وسلم واتباعه حتى يكون رادته صلى الله عليه واله وسلم فقط منه تخصيصا واجمع العموم اول البيان الرسول له
 منصب الاقدار به في كل شيء فانه يثبت لذلك الابدليل صارف وكل من هو كذلك ليقولهم من امره شمول تبايعه فالاجاب مع مشترك حتى يكون
 عمومهم بالواحد لكل فانه مع قطع النظر عن الجات يدل هذا التركيب في العرف على العموم ونوع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم بكثرة
 والتكثير لضروري وقد يقرر المنع بان شمول لاتباع بواسطة لزوم الاقدار لعموم الفهم عن نفس اللفظ محم والكلام فيه وجواب ان المقصود
 ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقدار لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
 واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا كايمة واما منع ولان المفرد الموضوع باثراء المتبوع على شمول فليس بمكايمة لكنه في غير محل
 النزاع فقدر بر واجتوا انما يلقوا بالابن النبي اذا اطلقتم النساء خطاب للنبي صلى الله عليه واله وسلم واتباعه وبقوله نعم فلما قضى زيد بن حارثة
 كحسا لكيلا يكون على المؤمنين فرق في اذ لم يردوا عبا بهم فانه لم يميز خطابا له متنا ولا لاتباع لما يحصل بهذه القاعدة وتبر ويجبر صلعم
 زوجه زيد وبقوله نعم وامر امة موقفة ان وبت نفها للنبي ان اراد النبي ان يستنكها فاحصه لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن حكم
 له عليه واله وسلم عاما لاتباع لما كان انما لا نقول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلى الله عليه واله وسلم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام
 وعن الثاني بانه تخصيص على جملة الانبياء واشارة الى الانبياء بالقياس من الثالث ان الامة المنع عن اللحاق بالقياس راد لم
 وضع هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد من هذه الاثبات بيان الشمول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفعلة بلنا اول العرفي فمنا نشأ
 المنا ليقن فيها طائفة فانه لا يذيد على المناقشة في المثال والمعتود ان هذه فرائض الفهم العموم فديرة مسجبة فزير اسوا لهم صدقة لا يقضيه
 اخذ باس كل نوع يعني ان الجمع المضاعف اني جمع لا يقضي عموم احاد الاول بالنسبة كواحد من احاد الثاني وكما هو في جزئي من جزئية
 وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند احتشافية فلان مقابلته الجمع بالجمع ليعيد انقسام الاطوار على الادارة المعنى خذ من مال غني صدقة
 ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقدر سقرات احاد مال كحي علماء نواحه واستدلوا
 بالاستقراء نحو ركبا واربعم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على واحة وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك
 نحو اخصاوه وجوكم فان قلت الانقسام ههنا عدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا واحة ولا يسجل جميع اصابعه في اذن كل لا يمسك الا واحة لا يسقط

فيما فيه قرينة صارفة عن الوجوه مسلم لكن في مقيد ومطلقا قلت التبع في الاستتمالات يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف
على القرينة ونقطة القول به وجميعهم يكونون اوزارهم على ظهورهم فان المعنى بكل يوم القيمة كل واحد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام اقول
التلف في بعض المواد لصارفة كما في المثال المذكور لا يضر الاستمرار لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستتمالات لا رادعة انقسام الاحاد على الاحاد
نقال واما عند الامام زعفران والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي مناهي الامم ومن يتبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جليلهم صدق انه اخذ من ماله
صدقة فلا يجوز اخذ من كل نوع من انواع مال كل واحد وجب عنه بمنح الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يملكه لا يسلمها قبل ان يعموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل واحد لا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع وسبب ما فيه ذلك ان يتبع هذا على ان من التبعيض فالمعنى في بعض اموال
واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية كنه عام سواء كان مدخول من او لا فقدره والاكثر من غير ما هو منهم الامام انما في على انه لا يجوز
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض من خرج منها لا يخرج في رسالة الامم لان جميع مضاف الى كل واحد من احوالهم وهو للعموم في كل نوع من مال كل
واحد واحد من المال فالمعنى اخذ من كل مال لكل من المالكين واوردوا علينا ولا ان كل دينار مال فلو كان عاملا دخل كل دينار فيه ويجب الصدقة منه
ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا وجواب عنه بانه يخص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الجازي اوجب استخراج وهو الاجماع نصار
العام مخصوصا في حق في الباقية كما هو المذهب في العام المنصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطر في سائر
امثاله لان المدعى عام واوردنا نيا لو صح ما ذكره لما كان بين الرجل عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان كليهما للعموم و
فرق بين الرجل عندى درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشتر فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تمام فمدهما
او بعض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلي باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلي واحد وجواب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن
جملة على كل محلي على الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ هنا ان كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه بدل بصارفة البراءة بخلاف ما نحن فيه ولا صارفة
فيه فيبقى الآية على الظاهر ويحتمل الاقرار بظاهره بثبوت الدين لكل واحد وثبوت لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجع البراءة احدهما ولا يصلح صارفة
عن الظاهر لانه خلافه واللام بين اقرارنا بالصرف البراءة من الدين الى الواجبة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللام ان ثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فانهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا يصلح فارق بين الآية والاقرار اقول احتياط الاقتبال في الآية فانها موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع اثنان يبين خلاف
الاخراج عن نوع واحد بعارض البراءة عن الوجوب بشئ العموم سالما عن الصارفة فاعلم اننا نقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والآية بل الذين حق العبد فالوجوب فيه اكد والاكثر في الاستثناء عنه اشد فوجوب الاحتياط اجدر وامر محلي وجوب بان الاقرار قد يكون كاذبا
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العلم الجلي فلا وجه للاحتياط وفيه انه ينبغي على هذا ان يفترق بين الاقرار الصادق والكاذب و
الم لم يظهر كذب به سبب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب لكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بيان قتال فيه واوردنا اثباتا في العموم
الجمع المضاف او المحلي ليس كعموم كل فان ذلك اعموم من المذكور للوجوب من حيث هو مجموع فلا يلزم من نية الا الوجوب من مجموع الاسوال التي لكل
واحد واحد الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المشي بان ان يرد بعموم الجمع العموم الجوعى فليس يمكن لا نفعل وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع
نقد وضع افتراء عن التمسك وروى هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار المجموع ما ينبغي
فانما اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد ولكل فمقتضى فليس له اعتبار والمقتضى هو انما هو مقتضى

أقول في الأمر وفي غناؤه إلى الجمع إضافة الجمع إلى كل واحد واحد من أحوال الجمع الآخر من حيث يجوز أن يعتبر أملا إضافة الأحاد إلى الأحاد ويكون المقصود إفاضة ذلك لكن لما كان تسمية الأحاد تسمية أو موديا إلى التطويل غير عنه إضافة الجمع إلى الجمع كما قال ثم اعتبر إضافة الجمع إلى الجمع لا أو مقصود
فأفراد الجمع سببه الأحاد المتقدمة فتدبر فان قلت كان حال الاستدلال أن أموالهم جمع متضاف للعموم أما الأول فمفهومه والثاني في مسلم
فلا توجد بهذا الكلام قلت إضافة الجمع إلى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه إضافة الأحاد إلى الأحاد وبعبارة إضافة الجمع إلى الجمع للاختصار فينبغي التوضيح
ونوع يقصد فيه إضافة الجمع بالذات وأولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفسح عنه عبارة وان أراد الأول
فلا يقيد المستدل وإنما عرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من أن يمدح في حصوله في إثبات العموم بالنسبة إلى كل واحد واحد ذلك أن تقرير الجواب
بكذا أن أحاد مطلق المال نوعان الأول لأحاد التي يحصل إضافة المال إلى المال فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكره وكذا الثانية الأموال المعقبة
من الأنواع كالإبل والبقر والغنم والذهب الفضة والاشخاص كمنها الذهب وبذو الفضة وغير ذلك فالجمع المتضاف إلى الجمع انما تتم للأفراد من النوع
الأول دون الثاني بليل الاستقراء فان أرادوا بالكبر على القائمة أن كل جمع متضاف للعموم يشمل العموم للأفراد من النوع الأول فسلم غير مقيد وان
أرادوا للعموم بجميع الأفراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسئلة فتدبر مسئلة العام قد تيفت من مراد وما مثل أن لا يبرر في تعليم وان الفخار
لنفسه محرم فمنا العام لم يعلم جميع افراده ام لا قال لا أكثر من الحقيقة والمالكية والاختلاف في عدم خلافا لثلاثة من فالتعليم عنده من منع بعض من الشافعية
الاستدلال بقوله تعالى والذين يكبرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحس عليهم في نار جهنم فتكلموا بها جاهلهم
وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في حكمه من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يفتى
بحكمه وجه الاستدلال به روى البيهقي عن أم سلمة قالت انها قالت يا رسول الله ان لي اوصا حاسن ذهب وفضة أفكتر هو قال كل شيء يورث
زكوة فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين ع ليس بكنز مادامه زكوة في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوف في رواية ابن ابي شيبة ومرفوعا
في رواية ابن عدي اى مال ديت زكوة فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوف في رواية ابن مردويه مرفوعا ادى
زكوة فليس بكنز وان كان يجب سبع ارضين والم لم يورث زكوة فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوف ادى زكوة فليس بكنز في رواية
ابن ابي شيبة وعن امير المؤمنين ع قال يا بني الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرق الزكوة الا ليطيب بها ما بقى من أموالكم
وانما فرض الميراث في أموال ما بقى بعدكم فكم عمر راه ابن ابي شيبة في سنده وابوداؤد والحاكم صحيح البيهقي في سنده وفي الحديث
طول دروحي شيخان ابوداؤد عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صاحب ذهب لا يفتة لا يورثي حقا الا جعلت له يوم القيمة صفاح
ثم احى عليها في نار جهنم ثم كوى بها جنيد وجهه وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فبشره سيدنا الى الجنة واما
الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في السنن المشهورة وبالحمد للأحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين ولت على ان المراد بكنز الذهب
والفضة المتناع عن الزكوة وتما وهو عام في الآية فيتناول بحكمه هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواسع بن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار
اصحاب الشيخ اجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية ما كلفه غين عن الحوائج الضرورية ليلما فغنى عن انفاق ما بقى
من قوت نفسه وقوت عياله واما في هذا ابوداؤد القاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتايب الرفيع لم يشرك طرفه عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام
كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه لئلا نعلم لصيغته لان الكلام فيه ولا معارف للعموم فان المصنف الذي
لا يصح ان يلما ضرورة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء والمختصون قالوا هذا العام سين بقصد المخرج والذم وقدره فيهما المبالغة والمبالغة لا يلما

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصرح بالتخصيص وايضا لا نقل الخلاف في الحال اصلا وما قيل من فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لا يلزم العقل لفعل دون الاول او الفعل للمعنى لا للفعل لما يتعلق به فوجب تقديره فذلك القول باعتبار الوجود وسلم فان وجهه المتعدي بين المتعلق غير مفعول وكذا الزمان والمكان والحال وغيره واذا احتج في الارادة فلا ما تقر في علم المعاني ان كثير من المتعدي منزهة عن الملازمة فلا يرد اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المنقح المفعول به قد يحذف نسيا نسبيا بحيث لا يكون متعلق به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم والآن آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الخنفية الى ان الظاهر يحذف نسيا ونسبا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول يتا فيه اى يتا في هذا التحريم من النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزم قبول التخصيص فثبتتية موافقة للظاهر فيقبله القاضي احكام بالظاهر قتال وهذا ليس بشئ فان التقدير والكان عنده على مقتضى الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالقدر انما يكون المفعول كما لم يذكر العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعتراض ايضا ان لم ان يقولوا كيف للتصديق وبانه صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدر محذور صافه نوى ما يحتمل للفظ فيقتل فيما بينه وبين الله تعالى وبانه احاط في الحاشية لو قد كان كلا كل كلا وانما النزاع في نفس الاكل بان نفى حقيقة الفعل ومما يلحقه التخصيص ام لا وهذا شئ عجاب فان ال بهما يرجع الى ان بعد حذف المفعول به واردة في حقيقة الفعل لنزاع في صحة التخصيص باق ويجوز التخصيص بعد هذا لا يلحق بحال عاقل فهاهناك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رحمه الله في هذا الخلاف لما بنى الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلما جاز ان الفعل في الاول يصح مقيا ولا يبيح مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلما مشحونة بان بناء جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقدير الفعل للمعنى به وبمعنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فيجوز قد تقرر الشبهة في مقربا من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز التنية وبانه فان ارادة خلاف الظاهر فينبو عند العليم بالسرد وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرؤ نوى وتحقيق مذهبا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقدير الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة والت على المفعول به بعينه تبيين التقدير والاصح و ما قال شافعي المحقق ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فمنوع كيث وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد اتياهما في اجتهد ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام بهما فيما اذا لم يكن قرينة والله على تقدير الفعل شئ بعينه ولا يكون قرينة معنية للمفعول به ان الفعل متعدد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كما حال وغيره فان ارادة المفعول به واعتبار تقدير الفعل به من دون قرينة معنية للمفعول به صارفة عن ارادة نفى الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فمذه الارادة كاردة الطلاق من لفظ الصلوة وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم بخبر انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح بية ما كول ودون كول اصلا وتبين المطلوب ما قوم حجة الحكم حوله شيئا صلا والما قوله صلعم وانما لكل امرؤ نوى مخصوص بالامور الاخرية والمعنى لكل امرؤ نوى من طلب الدنيا والزاوية لهمة او مرضاة الله تعالى كما لا عليه سياتي وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من باجر الله ومنهم من باجر الله فيما سيجي ان شاء الله تعالى ولو تزلنا فمذه الانشادات منصوصة من عموم هذا الحديث دليل وقبح طلاق العاقل فافهم على هذا لا يرد شئ ولما تانيا ان الاكل مطلق عن تقديره بالمفعول وليس هو لازماله في الاكل فلا يصح تفسيره بخصم لانه مقيد ليس به لولا لا باحدى الدلائل ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يقعون على ان الاكل مطلق بل مبنونه ولو قيل ان خصوص الاكل لقيد في الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهرا فان التقيد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة تأمده والله عليه وعلى خصوصه وليت اذا الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

يوافق كون الفعل متديا فلا يصلح قربة لما مر أنه كثيرا ما قيل منزلة اللازم واداء المقيت قربة واداء على التقدير بالمفعول بقى الفعل مطلقا واداء لاداء له
على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب المطلق اى اطلاق الفعل لا استحالة وجود الكلى الطبيعية في الخارج فالأصل لا يكون موجودا مطلقا
بما قرر في مقوله ان اشتقاق يدل على الطبيعة من حيث هي لا يدل فيه لوجود الكلى الطبيعية ومدمر فالأطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود
الكلى الطبيعية معين وجود الافراد والمراد بها الطبيعية من حيث هي لا بى من حيث الاطلاق حتى ينافى الوجود كما ذكره في الشافعية قالوا الاكل مثل الاكل كالا
والثاني في قيل تخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المأنة متنوعة وان الكلايدل على فردا فانه مصدر منون وهو لا فردا المنسخر فلو فسرين فعل فاما
الفعل فهو الحقيقة من حيث هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتمد برنا قيل النون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره
كالمصدر المفهوم في الفعل لا ينفك ان المصدر موكود المعنى المفهوم في الفعل ويدل على المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تفسيره لعدم الدلالة على الفردية صلا واما المصدر النون فدل على الفردية وقدره مطلق الفردية وهو حقيقة فيما وقدره خاص هو مجاز فيه وكونه
الملك كيد ليس حتما فيل قد يكون لبيان النوع او العدة فيجوز ان يراد نوع خاص واداء فام واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صامحا لان يراد
فردا صلا فان الفردية ينال الاجتماع منه فان قلت ليس علم بالبيان قالوا ان الفعل استعارة تبعية واما ملكان التعريف في المصدر المفهوم في الفعل
وقد ابيتم هنا عن ارادة المقيد من المصدر المذكور فاجاب عنه ان لا يمنع التجوز في المصدر المشتق منه لتجوز تحسبه في الفعل انما تمتع تشييد المصدر المفهوم
في الفعل ان المقيد لا يصلح كدرة مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والمنوع هو الثاني
فما لم يتم قالوا يلزم من هذا ان لا يصح نية السفر في لا يخرج ولانية الثالث في اثن احاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبايع يكون شككا فيكون في
بعض شدة وفي بعض ضعف فربما في حقيقة متنوعة يقبل التجربة وتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتب صحيح تجوزا كما خرج سفره فانه شككا
فيما فارادة السفر من خروج صحوة والبيوية خفيفة وخفيفة فيصع ارادة اى اليه معين فافهم وفيه شك فان المتواطى كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد
الى المتواطى كنسبتها الى المشكك فلا يصح ارادة بعض المراتب من اشكك تجوز كذلك يجوز في المتواطى فلا فرق بين لائل وبين لا يخرج فاصح اذن ان يقال
ان الفرد حاصل من تشييد مفعول لا يجوز ارادتها في الاكل فلا يجوز ارادة اكل ثقافة او غير فان التشييد بالمفعول غير مطلقا للمشكك لكونه محذوفانسيا نسبيا
وكذلك لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد او يخرج الى كونه او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المنطوق فانها افراد
لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التشييد كما كوال ايضا لان حقيقة ليست الاحركة خاصة للعيين ولغيره خصوصيات هذه
الحركة عرفا وليس الكلام هنا في ارادة هذا الافراد بخلاف ما اوضح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر النوع باعتبار
التشييد بالمفعول لما كوال واما الاكل فليس فيه المصدر للتنوع الا ترى ان النواة اجعوا على ان المصدر الموكود لا يكون للنوع ولا شى ولا يجمع فكذا يدل
دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح والا على الوحدة او التعدد والالجاز تأكيد ما يكون للنوع او العدة هو المشى او الخروج فافهم وايضا
وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يثبت بدون قربة واداء على تعيينه فتمد برنا حسن التدبر فان بحق لا يتجاوز عما عليه شأنها الكلام مسكنة
الاستواء بين الشئين اما ان الشئين بوجه ما معلوم التصديق فان كل شئين متشابه كان في وصف واداء الشئ والوجود وسلب الاستواء مطلقا
جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقيق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا ان يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه بعض الوجوه
المعينة فقولنا تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة بوجهها لا يجمع القاتلون الالية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما طر في شرح المختصر وغيره كيف
يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولنا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عموم فيما يصح فيه العموم وهذا قد ريت سقوط ما قيل في

الاستواء بين الشئين

الاشارة في كتابه المسمى بالامان العبرية لعموم اللفظ وشهدوا كذا الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك والى ثور والمير في لنا اول اللفظ عام موصوف للمعوم فيجب اهل به الا لصارق ولا صارق يحيل الا ورواه على سبب تمام خصوص السبب لا يصلح صارا لايه عما وضع باثره ولا يمنع اهل به كما اتمتاه وهذا ظاهر ولنا ما نيا تسيك العجاية ومن بعدهم من غير تكبير بالعمومات الواردة على اسباب خاصته وهذا فيه علما ما ويا بالاجماع على عدم منع خصوص اسباب عموم اللفظ وذلك كاية السيرة تسكوا بهما وهي وادة في سيرة الحسن او وا صفوان ابن يحيى على ما ذكره في بعض التفاسير وآية الطهارة نزلت في سلمة بن مخرم البياض هكذا في كتب الاصول والذبي في كتب الحديث ان سلمة طاهر امراته فامرته فامرته صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكفاية واعطى من مال الصدقات ما يكفر به او اوس بن اسامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصداد والفقهاء ان الطهارة كان طلاقا في اجمالية فجادخولة امراته اوس بن اسامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجبر الخمر وقد كان قال وكره الامام ابو حمزة مكنى رواية الطهارة في نطقه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وجادل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادكن في زوجها وهما ثبت في الصحيحين والسنن وآية اللعان نزلت في بلال بن ابي رباح في صحيح البخاري وغيره وقصة انه وجد شريكا على امراته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للبنية والاحسان في ظهره فقال يا رسول الله اذا راى احدنا على امراته رجلا يخطب فليكن بينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم متاعنا فقال والذي بك يا محقق اني لصادق والله يبر ويظهر من احد فخرت آية العمال او عويمر كما في الصحيحين ليس في غير ذلك لفظ الامام بذكر المضمون بالسبب قالوا اولو كان الورود في سبب خاص عاما سيجازي تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة الله كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد او مطلقا او بعد تخصيصه لقطع والنا في باطل بالاجماع فلما الملازمة ممنوعة لمقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد وانما يجوز للافراد التي لم يدل قرينة على دخولها فليس نسبة كنسبة سائر الافراد واجب ايهم بمتبطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابو حنيفة اخرج بالاجتهاد وولد الائمة الموطوعة لسيد اسيد عموم قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبة اى نسب وولد الائمة الموطوعة منه اى من اسيد الائمة عواه مع ورواه في ولد وليدة زمعه وقد كانت امة مستقرشة لما روى في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد رسول الله صلى الله عليه وآله في قتلة ابن وقاص عمدا في انه ائنه انظر الى شبيهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله وولد علي فراش لبي ورواه الامام ابو يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي وولد علي فراش الى قرية فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فزاسي شبيها بنيا بعتيته فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجني عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المور وغيره في قيل في توجيهه ذهب الى حنيفة ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعه حتى يلزم اخراج المور بل خرج ما سواه في الحاشية القائل العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه متيق المناط يدل على ان السبب لا استقرار ولا دخل للخصوصية اى الخصوصية كونه ولد وليدة زمعه كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا انه المكلف ان يقول ان دلالة متيق المناط غير مثبتة بخرج السبب فان اسبب هو الخاص والامام المطلق فلما ان متيق المناط يوجب سببية كذلك اجتهادا آخر خوجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب صلا فاما في الصواب في توجيه كلام ابو حنيفة ما نقل من الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يثبت له ولو بلغ لما اخرج وبذلك اى عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بذهب ابو حنيفة رحمه القول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الائمة لم تصرم ولد لبيت بفرش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للائمة الغير المدة وولد ما وان كانت موطوعة

قال مطلع الاسرار الى البيهقي الفرائض كما بين اجتمع الرجل مع ابنته كالاقتبل مع فراشه قال لا تملكه هوته يكون فراشا باللبس كيف ولا يفيهم في العتق
من لفظ الفرائض الدعوة نعم الاقتبل المذکور امر غني لا بد من دليل وال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال واما ما لا بد من
ولو كان الدعوة شرطاً كان الاولاد المولود من السيد المقر بالوطى لكن لم يدع الاولاد كلهم عبداً ويقول هذا العبد هذا الكلام متين الا انه لا يكون
ان يراد بالفرائض الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحق فانه يشترط كذا ما ايفم ويخرج المنكوحه الغير الموطوءة فلا بد من كون الفرائض عبارة
عن حلال لوطى وهو مع كونه مشترك البعد يكون متنا والاثباته الغير الموطوءة فلا بد من محمل اخر قد اطلق عليه وهو من كان موضوعه طلب الولد
وهذا بالتمسك الصحيح واقرار السيد بالولدا والمحل كما ورد في رواية الامام ابى يوسف واما عدم النعمان عرفا فلو سلم للعيس جزارا لان هذا معنى شرعي
عرف بالفرائض واما كونها موطوءة او منكوحه كما عليه الشافعي فليس معنوا في العرف ولا اشار اليه في الشرع بجملة الاقرار فانه مشار اليه في
رواية ابى يوسف رحمه الله استدل على الاخوة بالتولد على الفرائض المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشترط الاقرار
ثم الاقرار واجب على السيد عند طئه كونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولود من السيد عبداً عند عدم الاقرار
فانه لا ينافي عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه بغيره ترك الواجب وح يلزم كونهم عبداً ولا بعده في لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة
وايفم لهذا الخوف يقرب ديانته بالواجب فان الانسان بحيلة يتفرع عن تفرق افع من مائه فافهم قائل واما قالوا من اخراج ولده وليده فانه
فما باب بقوله واما وليدة زمعة فكانت ام ولد له كما قيل يعني لانسلم ان وليدة زمعة لم يبرح ولد با ومن ادعى فعلية البيان وهذا القدر كلفينا
لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورا الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يراد عليه انه دعوى من غير دليل نعم الدليل لاثباته امران احدهما ما في رواية
الامام ابى يوسف وقدمه والآخر ما اشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعلية بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة تبادر
سته انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطئاً باهزلى وهذه التسمية كانت من قبل فلما بان يكون لولداً اخر ولدت له والظاهر انه يقر الزجر
لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يردان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او غيره نعم على تقدير ان يكون له اعم
من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم نزل وقال صلى الله عليه وآله وسلم انتم نسبه لبقوله هو لك بل معناه هو ان
لك فانت ما لك زمعة قول الولد للفراش وللعاهر كلامه باطله فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاهلها زمعة فلهذا الدعوى واما
فتبته فلانه عاجز فلا يبرأ منه على هذا لا يبرأ قول الولد للفراش اه مع قوله هو لك ولا يطابق اجواب السؤال صلا فان الدعوى كانت في النسب
دون الملك ولا يراد به ان يكون اللام للملك مما يلزم لطلاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ولو
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تسودون بنت زمعة ام المؤمنين وامانت فاستجبت منه فانه ليس لك باخ فان صاحب الاخوة عنه لبنت
زمعة واثباته امينية لزمنة متنا فيان واثار بصيغة الجهر الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بان شريك في الميراث وفي بعض الروايات
هو انك واما الامر بالاجاب فلهذا انه صلى الله عليه وسلم ليس من ما زمعة فامر بالاحتياط كما جاء في الرواية من تشبيه عاتبة او يقال امهات المؤمنين مخصوصات
بالحجاب ممن لم يصدق النسب بالفراش المزمع فانهم ليسوا كما حد من النساء فتمت برواياتنا لو علم الوراثة على سبب خاص لم يكن في نقل السبب
الينا فائدة وقدر ونوا الصحت فيه قلنا لانسلم الملازمة وانما يلزم لو كان لفائدة منحرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدة منع تخصيصه بالاجاب
ومعقبة انه نص فيه واما ما يكون سرقة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا لانا لو قال لا تغني في جواب من قال تعالى تغني عندي
لم يعم فلا يخش الا انتم قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام الموم لكن من منه الى خصوص التمدى وذلك بعرف خاص فيه ومن غيره

قائمة

لوراد اليوم وقال لا تسدي اليوم عم وحش بالشري ولو سفي بنية على ان الامام زفر بنع الملائمة ويقول يوم ايضا وقالوا
 رابعا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
 بحيث يفهم منه حال المسئول منه وقد حصل بهما معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء اخرى غير نطاق وزاد الزيادة فائدة اخرى
 لا يتقى المطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللفظ ظاهرا في كل فانصرف عن
 الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد والسبب فقط والسبب مع كل عداه والسبب مع بعض عداه فلو علم الكل فقد اريد احد معناه المجازية
 وكان محكما باحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعبر قول بل يكون محكما بجواز مرجح لان الراجح السبب فقط بقراءة السؤال والمحاوثة قلنا اولها لا سلم
 انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل لكل بسواء وانقطع بدخوله من خارج فهو المحقق للتصويته ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان التصويته
 من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا التصويته لكن التصويته في البعض لا يستلزم المجازية لانها اى المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
 كذا في التخيير وعبارته لا مجازا أصلا لانه بالاستعمال في المعنى للكيفية الدلالة وقد اكمل في كل موضوعية والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
 عليه شيء والمتمثل على المنع بعد تسليم التصويته فادروا عليه باثبات المقدمة المنقوذة وقال قول تساوي النسبة الى شيى اى تساوي نسبة اللفظ
 الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم حقيقة بالضرورة فاذا سفي التساوي اتفت حقيقة فلا مجال يمنع المجازية بعد تسليم التصويته
 في البعض بل لا يكون تصويته من اللفظ أصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعلم التصويته من خارج يقال لى الى الجواب الاول عني
 مسئلة الجمهور قالوا فعليه عليه واله واصحابه العداوة والسلام لا يلزم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا قلنا في نقل الراوى الفعل بصيغة
 فعل لا بصيغة ظاهر العموم كما فهمه صاحب التلويح كصل في الكعبة لا يلزم الاقسام والازمان والامة لا بد ليس خارج لانه حكاية عن وجوده في وجه
 في زمان معين وصدقه بما يقابل على عنه فلا ريب على افادة وجوده في زمان فلانهم اجزئيات كلها ولا لازمان كما فان قلت فمن
 ليدن قال تخفية بجواز كل صلوة من الفرض والنقل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئيه واحد من الصلوة فيما علم ان التوجه الى القبلة
 الكعبة كاف والصلوات متساوية في التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونظرا وزعم البعض من الشافعية ان راوى انه سلمه صلى الله عليه
 نيبوه اشفق يدل على انه صلى الله عليه صلاة واحدة بعد الحجرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشرك فردد الموقال ولما نحو صلى الله عليه صلاة واحدة
 وروى ابو داود في حديث ائمة جبريل وصلى الله عليه من غاب اشفق تعميم الشفق الحجرة والبياض وان صح عنه مع المشرك لا عند زافات
 الشفق لفظا مشتركا بين البياض والحجرة فلا يدل على كراهة الصلوة بان يكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض تكون البياض وانما بعد الحجرة
 ان يراد صلى الله عليه صلاة واحدة اى صح وقية صلوة واحدة بعد الحجرة الراوى عنهما بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا علم
 الحكم لكل من معناه بالذات حتى يكون بينا كل مكان لا بان يتعلق بالجمع من حيث المجموع حكم واحد فليز من تعدد الصلوة قلت هذا هو معنى ظنهم لكن
 الحكم بهذا كون الصلوة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيا واحدا
 يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فانهم بما يؤيد التكرار من نحو كان يصلى العصر والشمس حية مضياد وكان يجيب بين العامين في
 في السفر والاحتياط ثانيا ان معناه ما في اصلاح والسنة الثانية يرد علينا في عدم تجويز تأخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر تفصيلا
 مذکور في موضعه واذا فهم التكرار وروى النقض فانه حكاية فعل قيل في جوابه ذلك اى فهم التكرار من لفظ كان عرفا ولا يقال ذلك اى لفظ
 كان عند مدروا الفعل مرة على ما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحل قال شيخ عبد الحق الدربوني الحديث في فتح المنان ان هذا

سقيبه بحكم آخره - لا ميسر فيقول قائل ان يبين المراد وان لم يمتنع احكامها فالمقتضى المنتزعة من الخبر الى الخاطر في المقدير
ولا يتوقف العمل على حال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي يستعمل العقل او الشرع على اخبار شتى في كلامه صيانة له عن الكذب ونحوه
ومنه تقدير ان يصح الكلام بايها كان لا يجوز اخبار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا نعوذ له اما اذا اتين احد التقديرات بدليل فيقدر كلهم في
العموم والخصوص حتى لو كان منطوقه عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة لا يقدر بقدرها اذا التقدير بانا كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافية قاله اول الاخبار
الكل كرفع احكام الخبر اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطا فان استقامت جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من
الا بعد اقول كلية اى كلية اقربية اخبار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى من الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اخبار الكل كان
مجازا كما مر ان الاخبار والمجاز في مرتبة واحدة والمجاز اولى منهما مانع عن الكل على الاقرب ويحتمل ان يكون سارضا ومن هنا اى ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وان كان خلاف الاصل اولى من التقييم فقيم التقديرات وقد سيجاب تارة كما في التوجيه بان العمل على المجاز
الاقرب انما هو اذا لم ينفه الدليل ويكون الموجب الاخبار البعض نفي اخبار الكل لا يباين مقتضى اقول موجبا ضمما البعض لا ينفى اخبار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا نعم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنا في الاخبار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ابيات ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام واحد فان اقتضاء اخبار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضى تقدير واحد ايا كان وينبغي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل الخبر فالمقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض فقط ولا يمكن في نفيه تقدير الكل فافهم وقد سيجاب تارة اخرى كما في المحقق بان باب غير الاخبار اكثر
وهذا يقتضى ان الاخير شئى ووليكن يقتضى ان يغير الكل فوقع التعارض بينهما فبقى دليل اخبار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاخبار كما يارض دليل خبر
الكل كذا يعارض دليل ضمما البعض قلت امله بناء على الترجيح بكثرة الاول واما دليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا واما اقتدير البعض فمقطوع
غير قابل لان بعارضه شئى قال في الحاشية وبهذا ينبغي ما اشار اليه بقوله وروى هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاخبار صونا عن الكذب
في كلام الشارع فلو وزم الاخبار لمقتضى عدم الاخبار وجهه انه في ان الصواب من الكذب انما يقتضى تقدير البعض ان كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصواب فالاصالة لعارضه بل بعارض تقدير الكل ما غشينا فظان وينبغي تقدير الكل معا بما دليل فلا يثبت وينبغي
التقدير البعض فقط سالما اى بعض فان فتدبر واما ما جاب هذا الزائد التمثيل التام بين الايجاب الكلى والاسباب الكيفية لا بين الايجاب الجزئى وليس
بشئى كما لا يخفى وقالوا انما نيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فعم في جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والادب والحكم وغيره فيقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئى لا يثبت حكما كسبيل ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدار اى
صفه سلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عموم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان غاية جواز اطلاق المصطلح على حال
قالا يكون من باب التمهيد حتى يقتدركم اقول ذلك ان تبيح الملازمة وهى نعم نفي جميع الصفات عند هذا القول الباقى المفهوم منه نفي من مجموع
هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبل الاستعارة تشبيها لجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقدير المنسجج الصفات
حتى يراد عليه انه قد لزوم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدح من صحيح حقيقة للسلطان وصحة اخرى له وهكذا فافهم شرحنا ان الحكم يستعمل
كل يوم الضمان او البروة عنه واخرى وهو انشأب اطلاقه واسدث يحتمل التقديرات من رفع ضمان الخطا والسيان او رفعه انتم الخطا
وليسيان والملازمة بينهما او قد يتبين الاشم ويلزم الضمان كما اذا انفك مال سلبا بالقلب لنا ثم وكل انظر مال سلبا لا الا جماع على ان

الآخر في أي المادتين المذكورتين فيه لانه يصير حجة محتملة لجمع عليه فانتفى التقدیر الآخر وهو الضمان ففقدت الصلوة بالنكاح
خطا ونسبانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث التي ذكرت بالفساد بالكلام من غير سائر فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال
والا لم يفسد الصوم بالناسي اسي بالنسب ان فقد النص الاخر الدال عليه وهو ما روي الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم من شرب أو شرب فليتم صومه وانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اسي حال الخطا عليه لا يقتصرنا ههنا لان الكلام
في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل آخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل
ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يتبلى بكثيرا فيلحق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرض عن نوع جنابة من عدم التقبيل والاحتياط
ودون الاكل ناسيا فانه عار عن الجنابة مطلقا والنسب من قبل صاحب الحق فلا يصلح جنابة فالعفو حال عدم الجنابة لا يستلزم حال الجنابة فتدبر
ولا يقياس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فساد ما من التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان هذه اسي كون الناس معذورا حين عدم التذكر
كما في الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للمعادة لا للمعادة للضرورة او لعدم الجنابة وشبهها لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده
اسي المذكور وهو هيئة الصلوة فانه فلما ينسى مع وجود التذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرض عن نوع جنابة للتسابل وعدم الالتفات الى المذكر فلا نسب
هذا النسب الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اسي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء لفصل المحرم الصبي ناسيا وشمل هذا الفروع
فسيح آخر وهو ان قوله عليه وآله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولو لا الاجماع على
الثانية ليقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يبطل صحة الموضوع والفصل لفقدان النية ولا وجوب الحديث وجوب النية فيها بل لا يشترط
عليه فاذا نيت واعترض في التاميم ان الاجماع على تقدير الثواب محتمل لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقصود في الحديث تقدير
موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ذلك ان يجب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للضعف ولو سلم فيمكن التمهيد بان الاجماع المقطوع
ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على طين الطهارة ثياب ولو كان خطا وكذا الايام الناس والناظر بخلاف الحكم الديني
فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيمة الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الموضوع والنسب واطلاق ايمان
واحاديثهم انه لا حاجة كثير الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث البقرة فان سجدة الاكثر كانت لمجبة ابد ورسوله وسجدة البعض كسب
الدين من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه ساقه ايضا ولم يمتد يد البقرة مع كونها فرضا فلم ان يصح
غير مقدرة ولو كانت لنفس البقرة لانها المعور دام عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون سلبية
الى اداء العبادات الاخرى واما الحديث المذكور في المتن فنقد في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن اسي الخطا ونسبانا
واما استكماله عليه والمتبادر منه التجاوز عن انما اعترض ايضا بان يجوز ان يقدرا حكم العام للحاكمين الديني والآخر في الحديثين فيكون
المعنى انها حكم الاعمال بالنيات وينفع حكم الخطا والنسب فيحقق الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب اتقان بالخطا والنسب والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل
فاحتمل ههنا ثمة تقدير الثواب والالتزام والضميمة او الفساد وانقد لم يشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والالتزام ففاه كما نفى تقدير الضميمة والضمان
وما يجب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان الا ان لم يكن من اطلاق القديم وقت رسول الله صلى الله عليه واله وعرف خاص فيما بين الفقهاء المتشعبة
فلا يمكن ان يقدري كلامه صلى الله عليه واله على المعنى العام بل انما يقدريه الضميمة والثواب والالتزام او الضمان ففاه ان اطلاق الحكم على المعنى العام وان لم يكن لكن المعنى
العام الشامل كان معتمدا لانه لا يقدريه لفظ يدل على هذا العام وان كان مجازا فقال **شرح** آخر في قول الرجل لامرأته طلقني ففعل فيه

بجملته الثالث قوله من باب افعالها اكل فان الطلاق مضمون ما غنوا فاجيب بأنه مقتضى المصدر لغة فلا افعالها اكل معناه اوجدهم طلاقا فليكن
المصدر هو لا العلة بالمتضمن والمصدر ليس فيه نية الثالث كما في انت الطلاق اطلاق طلاقا فانه يصح فيه نية الثالث ولما قل ان يقول ان قد بين
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التضمن فيه جليل مثل هذه الدلالة مثل
انما السامية المنطقية ذلك ان تجيب عنه بأنه لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة للتكلم فان ههنا والين المادة والسمية والمادة قبل مطابقة على المصدر
اصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالزامي المنطقي الغير الملحوظ للتكلم مع انه قد مر ان الحكم باتحاد الدالتين امر عسير جدا فذكر اقول هذا مقتضى
بحولنا اكل فانه انما مقتضى المصدر يصح فيه نية اكل كل ما كوله دون اكل كل فتأمل اشارة الى الجواب بان المصدر بالمتضمن فيه نفس الاكل المصدر
للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تفسيده بحال بخلاف طلق فلان المتضمن فيه مصدرا فخر وهو الطلاق صالح لان تصرف فيه في اوجه طلاق ودون
طلاق هذا محمول ما في النجاشية ولك ان يفرق بان افراد الالكل باعتبار مقتضاه باكل ودون اكل كاكل الشاة او اكل الخبز لا يصح ان يتصور
لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهي انواع حركة للحيين فلا يفتقر اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من ابا بن ابي
فقد بين وفقت في المشهور طلاق فانه اذا قيل انت طلاق لا يصح نية الثالث مع ان المصدر يتضمن فيه ايضا ورفع بان الطلاق المذكور فيه وصفا وهو
اثر التعلق وتكرار الاثر بتكرار الموتر الذي هو التعلق بواحد غير مكرر فذكر الطلاق الذي من صفات المرة وانما لا يتكرر التعلق الموتر لان الثالث
لتصحيح السجدة من باب المتضمن فلا يقبل العموم وتقصيده ان انت طلاق وطلقك اخبار عن اتفاق المرة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل اتيه ليعقد
فيثبت القاع من الزوج لتصح السجدة فمومن باب المتضمن الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا السجدة وسننا ان
الابل من باب المتضمن لتصح السجدة لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثالث فانه لما نوى الثالث قصد الحكاية عن اتفاق المرة بالطلقات الثالث فلا بد
من اعتبار اتفاقها كذلك لتصح السجدة ولا ينافي قولهم المتضمن لا يعلم ولا يتعد ما قلنا لان المراد انه لا يعلم عموما يقبل التخصيص ولا يتعد وتعدر يقبل
النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في انت طلاق طلاقا فان التعلق ههنا ايض من باب المتضمن فينبغي ان لا يعلم ولا يتعد وقيل وقد يقال انت طلاق
منقول الى الشاة الواحدة عرفا فافترقا من الاثنين والثالث لا يفتقره فلا يصح نية الزائد على هذا ما يرد شي لكن ان دل دليل على هذا النقل ما ناهو هو
موصف فذكر **مسألة** المفهوم الخاص عند فاعلمه عموم لجميع ادوار المنطوق غفلا فالمراد الى الامام حجة الاسلام فبقيل النزاع لفظي ليعود الى ان لعام
ال هو استغرق في محل المنطق وبه يقول الامام حجة الاسلام فنعني العموم عنه او ما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول الجمهور
فثبتوا العموم اذ اختلفوا لاحد من فاعلم المفهوم في ثبوت تقييد الحكم لاني محل النطق عموما بل الخلف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورواها
كلامه لا يسامده والظاهر من كلامه انه بنى على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام ان لفظي بثبوت التقييد للمسكوت على العموم
فيستلزم الاصل لا الى المفهوم بان لا يكون لللفظ دلالة على ثبوت الحكم فافترقا والظاهر ان لفظي لا يفتقر الى التقييد المسكوت على ما كان قبل فيسبق الحكم
بعدم مقتضاه لا يكون من العموم في شيء اذ لا يرد فيه من الدلالة وهذا الطريق اسخفيه الثانيين للمفهوم بعينه اقول اول الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
بالحقيقة افكاره واقول ثانيا في التجهيز ثبوت التقييد في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح اذ لا يكون المفهوم وجوديا فلا يمكن استناؤه الى الاصل وهذا
ايضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات لا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد واليه وان لا يتوجه بل الى اصلا فانه من ابن علم ان هذا السجدة الامام فذكر
تسليم المفهوم وعبارة المنقولة في التحرير من المستصحب النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من لقول بالمفهوم قد لفظت المفهوم
عموما ونسبك به فيه نظر لان العام لفظ يشابه دلالة بالاضافة الى المسمايات ونسبك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوته فاذا قال في سائكة الختم زكوة حقني

نية كل ركن اكل وما كوله
وذكر الاصل

المراد من المقام ليس بغيره حتى يتم ويجوز ان يكون حاصل ان المقام بالمفهوم الظني عام ويتسكك به وفيه نظر فانه لا يصح عنده ان لا يكون المقام
والا عليه كما هو معمول به هو تسكك بالسكوت فان السكوت يعني على ما كان في الاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح بالتسكك به
ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما فيمنسب الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان مثبتا بالسكوت لما بدلت اللفظ فانه في الثاني ايضا وعلى هذا فالشرايع
مستوى يتبع على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس للشرايع لفظا بل الشرايع في ان العموم لمحوها المشكك فيبقى بالتجزي والخصوص في الارادة اولا لمحوها
للمشكك بل هو لازم على كماله في الاكل عند الحقيقة فلا يقبله وهو مراد الامام القزويني قدس سره فالشرايع في العموم القابل للتجزي فائتبه الجمهور والكره
بما لم يحضر المقام مع وان تذكرت تحقيق ما قد سلف بعينك على فهمه او اورد عليه ان كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في رده على رداه الذين لم يعمد
المفهوم لان العام لفظا يشابه دلالة التسكك بالمفهوم ليس تسككا باللفظ بل بسكوت فان ظاهرا ان لما كان لسانا لا يصف بالعموم لا يكون لمحوها المشكك وان
يرد عليه ان كون المفهوم غير لمحوها المشكك غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المشكك لا يتطابق استعمال اللفظ فيه فالعموم
فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشيء من غير تصانف باينما هو بغيره معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا
ولو هو كلام اقل بان العموم استغرق ليقصد من اللفظ ولا دلالة بهنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه استقرار حكم كما يفهم اللوازم العقلية الا ان
ما في التجزير ولا يرد عليه شيء اقول ليس للشرايع كما ظنوا بل الشرايع في ان المفهوم بل يشابه دلالة على الافراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة معتبر فيه او يتفاوت
الدلالة عليها فلا يكون عاما فلهذا يجوز ان يتفاوت في الانضمام فان توكلت في العقل المتعدد دلالة على عدمه في الخطا يتفاوت دلالة على عدمه في مشابه
فانما في الاول انظر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
على افراد المسكوت متفاوتة وانما ان التفاوت من خارج فلا يفهم العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على اسوار وان قيل المقصود ان
ليس دلالة عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا باسحقية انكار المفهوم وقد كان على رعيه الكلام بعد التسليم فتم بمسألة مثل قوله صلى الله عليه واله وسلم
لا يقتل المسلم الكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التبنيية منها لا يقتل ذو عهد في عهده بكاف لانه لو لم يقدر شيء لا يش
قبله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا يجوز ولا بكاف وانه باطل القافا فلا بد من التقييد بقدر اللفظ المذكور بالبقا في المعطوف عليه
للقضية امي بقضية ذكره سابقا فيكون ما مضى لانه المقدر كما للمعطوف وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما
برم القصاص في قتل المسلم الكافر وطم ان دموني ما لا من دم المسلم كان الوجه يذهب الى انه سباح الدم فدفعه لقوله ولا ذو عهد في عهده امي لا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام من غير خلاف ما قبله من سوق الحديث لا بدح من تقديره ايضا فانه لا يحرم قتله سلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع
الطريق وغيره من الحقوق فلا بد حينئذ من تقديره بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقديره في المعطوف عليه اولى وهاهنا قول بحقيقة على ما نقله الشافعية
كلها ثم المعطوف عليه علم المعطوف قال شيخ ابن الهمام انه خرج من مسئلة اصولية هي ان اجملة النافذة اعطيت على قبلها فيقيد بالقبول والحق قيد فيها انها
عام فعام واشار الى الاستدلال لقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقييد حكم المعطوف عليه لغيره وجب تقييد المعطوف به ايضا
لكن لا يثبت التشريك في الحكم الا بديل صار في لا يقييد خلافا للشافعية فتمت هذه لاتيقيه وعليه النجاة كما تعلم انه صح النجاة بانه لا يوجد بهذه المسئلة في كتبنا
ويشتهر اليه التوجيه ايضا وانما يستنبط غيرنا من هذه الفرية ولا يصح للاستنباط اصلا فانه على هذا يصح القول بانه لو لم يقدر شيء آه مستدركا خالصا ولا يتم
الاستدلال بكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا يمنع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان في النجاة النجاة كما قلنا وان لم يكن حجة
عند معارضة قوال المجتهدين كما يجب لكن يصلح مرجع عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لراسي النجاة اجمعين فالحق عندنا

التقدير ان يستند اليه والفتوى ان الجملة لا تفتقر الى ما قبلها لا يصح تعليق حكمها بالاتباعية معتدرة فيقدر التقيد الذي في المعطوف عليه دون
المعطوف والاختلافان ما بينهما من انهما خاصان في ظاهرهما فان المعطوف قرينة قوية عليه وكذا التشريك في تقديره والتعريف به هو اسي الكافر المعتد
في المعطوف مخصوص بالحق في يقتضيه بالذم اجمالا وتخصيص المعطوف لوجوب تخصيص المعطوف عليه بما يخص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس
لتخصيص ان عموم التقيد في المعطوف عليه يستلزم تقديره عموم في المعطوف خلافا للشا في يجوز عندهم اسي استثنائية قبل المسلم بالذم لعموم آيات نقصان
وعدم معارضة هذا الحديث ايا ما تم انما لا يحتاج الى هذا الوجه كثر في الاستدلال لعموم الآيات في العتصا فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد
فلا بد من تأويله ولعل ما ذكره فنزل ويصير الزام على الخصم لمفهوم المتألفه فان مفهوم لا يقتل كافر حربى يقتل لكافر غير حربى فتدبر الشافعية قالوا
او لا لو كان كذلك اسي لو كان التقيد بغير عام في المعطوف عليه موجبا لتقدير المعطوف به للزم لتقديره في نحو ضربت زيدايوم الجمعة وسوم الجمعة
لانه جملة ما وقع عطف على مقتضى وجوب تقديره بالان العامة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال قلنا لم يترجم ظهوره اسي ظهور
التقدير بيوم الجمعة فان الجمع يحرف الجمع كما في التشبه والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افاضة المعنى ولوقيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجوب تقديره ضربها يوم الجمعة
فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال ومخالفته النجاة في نحوه في نحو اسي في جانب عن الصواب لان الجملة بين
بهم المستندون في اخذ المعاني من قولها فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا يبارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهما لم يثبتا
استدلالا في تقديرهم من بعض فروعه وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا ومثليته الجمع بجمع الجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل
في الحكم في التقيد كذا قبل الحق في الجواب منع الملازمة بانما يقول لوجوب التقيد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقيد بغيره وليس
نحو المثال المذكور بكتك وان اصح المعطوف الى التقيد لوجوب ما في المعطوف عليه وقالوا لاني لو كان الكافر في المعطوف عام كان الكافر الاول الذي في
المعطوف عليه للحر في فقط لانه عندكم مخصوص بغيره المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي برمي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما فلا نسلم الملازمة
وقد اعترض في شرحه بيان الكافر الاول خاص لا يعم سواء قدر الكافر الثاني عاما فلا يقدرا عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عام وخصوص الاول
قبل في الجواب انه اتفاقية عامه سي ما حكم فيها بصدق التالي على تقديره فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بحج صدقه في الواقع ويمكن
ذلك في المطلوب فيه انه لا يمكن ان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لعموم الثاني فكان عاما مع خصوص الاول
وبه لا ريب كما لو قيل لو وجد الشمس كان منخرفة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قد قرروا الدليل من اول الامر لعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني في
لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال واصل العلم بحقيقة الحال التحصيلات وهو اسي تخصيص قصر العام على بعض سميات في
الارادة وقد يقال تخصيص بعض اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض سماته قينا ولتقديره المطلق قبل في القصر الواقع في التعريف قصورا فلا يخرج منه
نسخ البعض فانه قصر على بعض سميات العام واجيب بان هناك ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من اول الامر بل ارادة هناك الكل ثم رفع البعض
اسي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فاورد ان النقص باعتبار الجملة الثانية باق وهي التخصيص لثا في فانه كان المخرج بالتخصيص
الثاني واخلاصين تخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر فخرج من اسد مع له من الحمد وادقول ليس الاستعمال للعام الواحد فلا يتعدى الارادة
بان يردوا ولا جميع ما بقي من تخصيص الاول ثم يرد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يرد من رد الامر ما بقي بعد تخصيصه فيصدق القصر هناك ولو قدر
الاستعمال لتعدى الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد تخصيص الاول وفي اثره ما بقي بعد تخصيصه فيكون تخصيصا بالنسبة هذا الاستعمال دون الكاهل
وجوبه يجوز ان يكون النسخ في استعمال وهو الاول محض صافي استعمال اخر ولا نساه فيه ثم يشكل على راسي من جزمنا في تخصيص الثاني فانه لا قصر فيه

نيل لا يوافق

وسن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى في تخصيصها اذ لا يقتصر فيه على العموم لانه لا يقتصر فيه على ما يقتضيه العقل من قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير لا يشي من الواجب والممتنع بقدر عقلا فلا يتناول له وقد كان داخل الفاعل في دخول الواجب والممتنع في الشيء منقضية ولا يرد على انما
في المثال وفي قوله تعالى ملء على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يقصون الخطاب فهم خارجون عتلا مع ان لفظ الناس يتناولهم
لانه الماعون لتخصيص العقل قالوا اولو لا يصح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لانه انما يتخصص في العموم وضعا والموضوع له صحيح الارادة
لغيره والمائل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا يتخصص بالعقل واجيب في التخصيص منع الملازمة وليس اللازم للموضوع بحجة الارادة بل انما
الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادهم لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على سبب لغيره صحيح قلنا وان علق عنه عائق خارج وعمل على
الصحة في الدليل على صحة الواقعة فمنع الملازمة وقال انما اللازم للدلالة والالتزام وبما لا يقتضيان والمص حمل على الصيغة اللغوية ولذا لا يمنع على
بطلان التالي ولا اولوية في العمل عن محل توجه الدلالة على مقدمته منه واسمح على اخر يتوجه على مقدمته اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل
على الاول لانه كان بعيدا يابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان الثاني المائل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام
وهو كاشفي مثلا ويصح ارادة اجمع منه حال الاخر والا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمنع عقلا نسبة الى الكل كالتفاوتية منه اسي مع الجمع
من الارادة فان اراد صحة ارادة العموم في الجملة فليس كنهنا صحيحا كما في حال الاخر ومن غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اراد صحة ما في كل تركيب
فمنع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالكثرة في غير اللفظ فاما في الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب لاصح منه ارادة العموم في الجملة
في تركيبه وان ما في من خصوص التركيب الذي نسب فيه يمنع نسبة الى الكل كما وتجرم والحق في الجواب انه لا يمنع من اللفظة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان
ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي موضوع فان قلت لو جاز لاصح ارادة المائل اياه قال والمائل لا يريد كل ما لم يمنع الله به بالنظر
الى نفس الكلام فقط بل يقول المائل الكاذب يريد المحال بل المائل اذ لم يلبس اليه عطفه يريد ما لم يمنع الواقع فقط وكون ما لم يمنع اللفظة وقالوا
فاما في انه اسي لتخصيص بيان العام فمما خرمه والعقل مستقيم فلا يصلح بياننا فاذلة متقدمة لا صفة مع كونه مخصصا وبياننا فمما خرمه مع تقدم فانه
ولا استحالة وقالوا انما لو جاز لتخصيص بالعقل لم يجز المنع به لانه بيان شدة وحكم الشئ واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وجهه بل هي
فارق هو العقل خارج عن ذلك المدة المتقدمة للحكم فلا يصلح بياننا لما سمي بوجه نسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان اللفظ غير صالح
تعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول واليف هو منقوض بالاجماع وبغير الواحد والقياس لجواز التخصيص بهما اما بالاجماع ففي الكتاب ونهية جميعا اما بغير
الواحد والقياس فبغير الواحد وظني الدلالة دون النسخ اسي لا يجوز لشيء منها قائل فان خبر الواحد كما يتخصص بغيره بغير اللفظ واما بالاجماع والقياس
فليس مختصين حقيقة كما سمي انشاء الله تعالى فانه نظره وقالوا رابعا تارة خا اسي العقل والنقل فالتزج للعقل سلم اقول في جمع العقل على النظر في الدليل
الاول فالحكم فتم المائل لا يريد المحال وفيه انه لا تزج فيه للعقل بناك وهو فرض التماسين ولاننا نحن هناك مع انه متنازعا لا يرد عليه من اللفظ
بخر وجه فخرج كما صرفان فيه جميعا العقل وفيه ايضا انه لا تزج في اولها من فان الصيغة لم يتنازعا له ليعجز عنهم في الجواب ان الحكم حمل على انه تزج فيهم
مسألة لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث بعد تأخير العام لا ينفذ في الاشارة فية فلا ارادهم فخر الاسماء بغيره على انه لا يرد عليه في العام
فلما كان قايما عندنا بالتخصيص لصيرنا فاما المخصص من غير له من المتن انما علق في بيان الفرض لا يجوز تأخير فيجب ان يبين ان المخصص هو العام وحكمه
عنده نظريا محلا للتخصيص ببقية ظنيها كما كان فالمخصص لم يغيره شي مما بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قيل فيكون بيان تقريره ولا يوجب فيه التماس
وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير انكسرية وان لم يكن مغبرا لضعف القطعية لكنه لا يغير من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال انما لا يغير

فما يجوز ظاهره فلا يكون بيان تقييد ذلك ان الكلام كذا ان العام عنه لم يكن ظاهرا محتملا للتخصيص احتمالا يمنع العمل قبل البحث عن
 حتى القفوة عليه ونسبوا الخالف فيه الى الكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا اسئلة
 ظهور المراد الا ان يتبين مراده في مجمل بيان من المجمل وبهنا بالاستقرار معرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لاحتمال ذلك ان قبل فلا يكون
 بيان تقييد بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال
 التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالراسي وجب العمل مع احتمال خلافه ان كان التخصيص بيان التغير فلا يجوز التراخي ثم انتم فرعوا على حال
 هذا الجهر الامام انه يجوز تأخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام لمخصص فانه ظني كالعامة المغير لمخصص عند الشافعية وهذا التصريح غير صحيح على ما
 فان العام لمخصص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل بتجمل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني
 بيان تفسير فلا يجوز التأخير ثم انما يصح عند من يجعل العام لمخصص بجملة كاشع الامام ابى الحسن الكوفي كما لا يخفى فتدبر لنا ان العام بلا مخصص يفسر اذ
 الكل لانه لفظ مستعمل مجرود عن القرينة فينبأ ور منه الموضوع له قالنا غير امي تأخير لمخصص بتجمل للمكلف فانه يعقد العموم وليس من غير ان يكون مراد
 الحاكم اعمى وحكم به مع اجماع ان خلاف المراد مراد وهو اغوار ولا يذية ونقص الالهي بتأخير الشئ فانه يجوز انما نابع انه بتجمل للمكلف من مدة بقاء
 وجواب الجواب وجبت العمل الى سماع النمازة فلا تجبيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله في ذلك ان لا يشيخ وليس الى ورود التامخ ولا تجبيل ولا اغوار واصلا ولا
 جمل ورود نسخ فجل بسبب اختلاف المخصص فانه غير ان العموم غير موافق لاصل فلو ورد العام بدونه اقرار وجوب اعتقاد وليس حكما الهيا والعمل به
 وبسبب تجبيل بالمجمل المركب اغوار واضلال فان قلت يجوز المخصص اسكلم المقتيد بالتأخير غير نعم المكلف ان اسكلم مويد فقيه تجبيل قلت اذا جاز نسخ فاعتقد
 تأخير هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاده انه حكم الله تعالى ما يشيخ رقيه لا يوجب بقاء الحكم على هذا الذي واما على راسي من لا يجوز نسخ المقتيد بالتأخير
 خلا وورد المسائل عن اصل فتدبر اقول وقد سبنا بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكنة عن بقاء اسكلم ولا تجبيل من الشايخ وان
 اعتقد المكلف دوامه فاعتد واقع نفسه في الجمل ولا احتجاده فيه كما ان الفرق الباطنية ومقوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العالم فانه مدلول اللفظ فالصيغة
 مع عدم اقرار التخصيص يدل عليه وهو غير مراد بالتجمل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلو لم التجبيل فيه وهو مستحيل قتال العلم ان الدليل يجرى في
 المخصص الثاني امي مخصص المخصص وهو فلا يجوز تأخير الا في ثم اشار الى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تأخيرها وقال ولعل مراد المجوزين منها
 التأخير المخصص الثاني تأخير المخصص التخصيص عن الاجمالي لانه بيارح المجمل فقيده والمنزلة فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
 الكلام الوارد لبيان المخصص المجمل وان ليس محذوما حقيقة بل انه اطلق عليه تجوز الكونه بيانا وفي حكمه ثم ان تحمل عبارة تتم هذا التوجيه لا يخلو عن
 كما لا يخفى على النافذة فيها اعلم الشافعية انما يجوز وتأخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحبها لمحصل وقد يقول العام لكونه
 منظوما عند من غير من عليه الا اعتقاد العموم فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل بالحاجة
 لا يجوز التأخير عنه اتفاقا لا بتجمل ولا اغوار واليتم انهم سمعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مسلكه
 ولا عمل بالتجمل ولا اغوار بخلاف ما اذا كان العام متطوعا فانه يجب اعتقاده بخلاف الواقع وهو اغوار
 بتجمل فكذا لو ليس به من مسمى على قطعية العام فلا يكون ان يقال في العام المخصص ان ليس الاشارة ومطلوب بالقطعة ولا العمل لكون الكلام
 في قبل الماخوذ بتجربه انه غير متساوي في فرق بين العام لمخصص عندنا العام متطوعا عند من فان اوجبنا العمل بتجمل لبحث عن المخصص فهو واجب اعتقاد به تدرا
 الصحاح وهذا المستند وجب من ان العام من غير مقتضاه وهو صريح في جواز تجمل في ان العام عند من فانه لو وجد الظن فظن

لا يخرج من الحق شيئا بعد عقد القلب به فلا يجيب هذا لنا وجه آخر هو انه لو جاز ما غير المحض لجاز استمال المجاز ايضاً من دون اظهار القرينة لان
المحض ايضاً قرينة صالحة وهو خلاف ضروري في رواية العربية وايضاً لا يتقدم لا يصدق وكذب فانه يجوز ان يكون مجازاً يظهر القرينة بعينه او نحوها
اخر محض بعينه هذا على القول بالقطعية انظر في هذا الشافعية قالوا لا ولا جعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم سلباً للقتال مطلقاً اذن به الامام ام
لكنه هو قول الشافعي واحمد وبري الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا ان ما عظم من شيء فان الله عظمه ورسوله
الاية وكان عامو جابيه كما به الخمس من سلب فقد خص السلب عنه ستر اجاباً قالوا المحض قوله عليه واله واصحابه الصلوة والسلام من قبل قتيل فانه سلبه رواه الشيخان
وحمل الامامان الشافعي واحمد على التشريح العام فحملوا القتال مستحقاً والامامان ابو حنيفة ومالك قالوا كان هذا اذ نامة صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لم يكونه
لما ناله يقتله فحملوا القتال مطلقاً وهذا هو الاصح ويؤيده انه عليه واله السلام لما به قتله بن وليد رضي فلم يعط السلب لقتل فكل الى الله صلى الله عليه وسلم
فانه قتال انا انكشراه يارسول الله فقال ذلك القاتل للحاكم فقتل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعنف خاله ولم يذكره دونه كور
في صحيح مسلم ومن الى داود قلنا اولاً الكفرية نزلت في غنائم يدرب بعد الفراع من القتال وانهم الكفار واعطى سلب ابي جيل لقاتله معوذ ابن
عقرا والافعال في رضى حين القتال فالمحض مختار ان او مقدم لا متاخر فليس من الباب في شيء ولا يفرنا ان الحديث المذكور بتأخير من نزل
الاية فانه ليس محضاً بل مقرر له هذا ما عندي وقامنا ناسنا كما اجيب في كتب مشائخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور محض انا المحض قوله تعالى
يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطائهم السلب نزل من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق يجوز الايمان بكل فرد
منه وليس هذا من الاستدلال بل لا النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب ايضاً بطريق الاولى حتى يرد اننا لا يصح مقيرة لما ثبت بالعبارة
لكن بقي ان السجود وانما يتم لو لم يكن هذه الآية مثارة ولم يثبت لجيب فالاولى ان يقرر هذه الآية سارة لآية الخمس التوبة فان كانت مقدمة
كما هو الظاهر ومقاراة فليس من الباب في شيء وان كانت مثارة فمما نسخها من قطع عتق عندنا فافهم قلنا ناسنا سلبنا التاخير لكن يمنع كونه
محضاً ونقول كل مترخ ناسخ لا محض قبل عليه فيه اى في كونه ناسخاً لابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص بنبر لو اجد
وبه لا يقيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به ان يقال المقصود والالزام بانه لا يمكن القول بنسخ
فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يمتل المنسوخ من كل وجه بل يمتل في البعض وهو لا يجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين المنسخ
تحكم يجوز كلاهما وبهذا ناتيهم ان ثبت شجرة الحديث ولا بعد في دعوى الشريعة فان الخلفاء الراشدين علوا به وطعنوا في الصدور الاول بالقبول والافضل
او اكان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز بنسخ الكتاب ولا تخصيصه بعينه ولا يحكم وقالوا انما قال الله تعالى لنوح على نبينا واله وعليه الصلوة و
السلام حتى اذا جاء امرنا وفارقه قلنا احل فيها من كل زرع وجين ثمن والملك الاسن سبع عليه القبول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاول
كان متناً ولا عابن وتراخي اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه على غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى لقوله ونادى
نفسه رب فقال رب ان ابني من اهل واهل واهل وانك ارحم الراحمين قال بانوح انه ليس من اهلك انه على غير صالح فلما نادى باليس
به علم قلنا لا نسلم انه محض بل هو بيان المحمل وهو لا يمتل الا بال فانه شاء في النسب حقيقة فيه وشاء في التاها واستعمل فيها مثل استمال بحقيقة فبين تعالى بقوله
انه ليس من اهلك ان الابل الاقارب الموصون وعلى هذا فاستندوا بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه
القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا يمتنع ان يرد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضاً والافضل عطف ومن
آمن وهو اولى الجهد الاستدلال المحمول وهو الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الابل الابل النسبي لكونه الاستدلال المحمول مستحقاً

متصلا موثقا في اجمال العام فان قلت ان كان المسلمون لا يتبعون فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من ابلي قال وقول نوح
ان ابني من ابلي بطن اياته فانه كان متصفا مستورا لجمال عليه الى ان تيرل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي
رحمه الله تعالى في هذا غير محتج في حق الانبياء ووطن اراقة نسب فقال ان ابني من ابلي واسخطا في الاجتهاد جاز على الانبياء عند اهل الحق بشرط
عدم التفرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا ابيا للجمال فانه لا يجوز التاخير فيه من دون الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الانتحال بالامر
بالاركاب واما قبل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الانتحال مدة التاخير ساقط فان وقت الانتحال محلي سر الله تعالى من الارادة
الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الانتحال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها باسم الله مجريها ومعهما ابن ربى لفقور رحيم
وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى من تحت ارجله وكان في السفينة بنين اركب معنا ولا تشفع الكافرين قال سادى الى جبل يعصين
من المارق قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقتين وقيل يا ارض ابعثي ما فيك وباساء اظلي وخفيص الماء
وقضى الامر واستوت على الغرودى وقيل بعد اللقوم الظالمين ونادى نوح ربه الاله ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الانتحال بالامر
بالاركاب هو وقت فور التفرار وحيى الاله الكبرى قيل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح وليكم انتم باخر
المخصص عن وقت الحاجة وهو محتج اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجال ويقال ان بيان تقريبه فان المراد بالابل
الاتباع وكان محتاجا بالقرينة وامره عليه السلام انه بالركوب المزمع الايمان لكونه كافرا متافقا وحل الابل على رضى نسب بالاجتهاد فترأى
بالارادة ولهذا غاية على اسخطا وهو تفراد والمراد بالابل القريب سببا ونسبا القرينة كما كانت والابن داخل في المشيئة وهو كان عالما بان المراد من
سبق الكفار لكن كان ظن هو عمر ثم ايهو من الشافى واخلا في اباة بعد الاستئذان ومن سبق عليه القول محققا بامارة ولا ذنب في هذا اسخطا بالاجتهاد
كما نزع بعض الملاحدة من الرداف وغيرهم فانه محال فانه قصدوا هذا الانتحال به قصد افعول محمل العراب ووجه الكتاب عليه ان حسنات الاراد
سيات المقربين فافهم وثبت ويمكن ان يقال ان هذا النوع من البهنة كان كناية عن طلب الايمان اسي من فاركب منار جاوان بهته عند روية الاله الكبرى علما لم
يهتدوا على ربه باي من اهل طلبة ايمانه لا اذ اهل موعود النجاة ووعده الحق من اعراق الكفرة وشجاعة المؤمنين بانذات كافرة فانا مستخير في
خاتمة الله تعالى على تعبهم اياه بالابل اذ شان الرسل اربع بان يعلقوا الكفرة بالهم بل لهم ان يغيروا منهم ويغير منهم بالاداء هذا ما يدل حسن
حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن ياتي عنه قوله تعالى واوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من تصا من الا ان يقال المتبادر
من القوم البعداء لا القريب المخلص كالابن فهو مسكوت عنه هذا واحد اعلم بحاقى كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عبادته وقالوا اننا
قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا احسن اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزهري احد الفضلاء على قوله تعالى انهم وما تصدون
من دون الله دحى بهم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبيد هم بنوا الميخ مخصص اياهم سترافيا فان قلت روى انه عليه
السلام قال في دفع اعتراضه ما جعلك جنونا فربك ان الملائكة لا يعقل اجاب بقوله وما عرفت انه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم قال
ما جعلك بغيره فربك الملائكة لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل فقررنا الجواب في كلام كبار شافعيان المسيح والفرير والملائكة من غير اهلين فان الملائكة لا يعقل ولم يتك
بالحديث وهذا انما يصح على راسي من شخص بالغير العقل واما على ما به الشهور من ان ما يعقل العقل وغيرهم فلا قلنا لانفسهم مطلقا للمعبودين كلهم
بل عمومهم انما هو في مبدء الخلق بلين وهم اهل كنهه والاصنام كما ذكره الجليل فان الموصول انما هو في الموصوفين بالصفة فلم يتنازل عيسى والملائكة
وعزير فاخر انه تحت الشرح لقوله تعالى ان الذين سبقتم له من عباده الا انه في سبعة ايات تفصيلا لما علم من عدم دخوله او ما سيس لبيان بعدهم عننا فخلنا من الدخول فيه

درست الامام

ج

فقط التفتت الى شفيار وليس النزل بتخصيص فذكر وقاله ارباعا قوله تعالى فان فيهم خمسة للرسول ولذي القربى كان عامتنا ولا لكل ذى قرابة
فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه الله ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد منها القرابة القريبة فخصص في العموم
وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل
ولهذا قال جابر بن مطعم راسيهم بن عثمان هو لا رايه اننا بنى المطلب فخصصه لك انك الذي وضعت الله فيهم كما روي الشافعي وابو داود والنسائي
بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معادهم لم يكونوا داخلين فيها فلما اخرج وانما يوجب ان تفسيره لهذا قال عليه واله واصحابه الصلوة والسنة في جملتها
ربض انما بنوا شتم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وبنو بن اهل البيت كما رويده وقالوا خاصا بقوله بنى اسرائيل فحدث بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما
ستناول التحقيق المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة فلما كان الامر ولا يخرج بقوله مطلقا اسمى بقوله كانت ثم نسبت فقيمت كما صح عن ابن عباس روي
عن روى ما يفهم ان شاء الله تعالى فانتظر سنة تخصيص الى كل افراد اسمى منتفى بتخصيص ما هو قائله الاكثر قالوا يجوز الى الاكثر ونفسه لا تكسر بالزائد
على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلما يعلم الاكثر وقيل منتفى الى ثلثة وقيل ينتفى الى اثنين وقيل ينتفى الى واحد
وهو منتفى الى الحقيقة وما قال الامام فخر الاسلام ان العام انما انما انما انما اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن العام انما انما على
ما يحق تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا ولا يجوز اكرم الناس الا بالجمال وانما انما انما واحد بالانفا وبسبب ان يختلف فيه وكذا سائر المقاصات
المقارنة لان الكل سوايته في اعادة الفقر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان كل المستقل وغير المستقل واحدا وهو في غير اختصاص بل اقران
غير المستقل ليس تخصيصا وقصر عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص لغير المستقل فلا يتبع كثير الاياما عندنا فبقرينة ابن الحاجب الاستثناء في اختصاصه
الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد والمستقل كالفئة يجوز الى اثنين وبالمستقل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير
المحصور الى جميع تقريب الى مدلوله حكم فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوفين بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء في الملة
والاخبار مكملة فافهم ولنا تأنيدا قولنا الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اسمى لقائلهم والمراد بالناس الاول ليعلمهم ثم ابن سمعون والفاق
المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتفى بتخصيص الجواب كما في شرح المحقق وغيره بان الناس للمعروف فلا يعم له فلما تخصص هذا ثبت الله في نوع
بان تخصيص كالمعروف فانما انتزعتنا المقارنة في المحقق فلما علم بخصوصه ريد به بعض ما يتناول به بالماله امر سفارن كذلك في المعهود وريد بعض ما يتناول به
بدلالة العام المقارن وروى بان لا شك ان المعهود وغيره عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فافهم بيق الاقبيك
التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياسي في اللغة فلا يصح هذا واعلم ان وقع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا بد
لنعم سابق ولا هو كان معلوم عند المخاطبين حتى تقوم عليهم مقام الذكر فلا عمة عند عدم استقانة العموم متعين كما مر لكن في كون المراد في هذا النوع
الاتفاق غير مسنون من غير نقل الثقة كيف وقد روي ابن سحقي والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن نزم قال خرج رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم الى المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة
واله وسلم خرج في صحابه يطالبهم فشق ذلك اما سفيان صحابه ومراكب من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا عني انا قد جئنا ارجع اليكم وانا لا نعلمكم فلما ذكره كتب
برسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة
والرسول الايات واتوا بها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القحط للذين آمنوا منهم والتقوا اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة فاجتمع اليه اهل المدينة
المشورة ومثله روي عن ابن عباس اي في الدرر المشورة فالدليل الا ان علاقه الجائر مستحقة بين الواحد والكل وسواء الجرائم غير مشروطة في صحة

فجوز استعمال العام في الواحد كما يستعمل في المراتب الاخرى من جهة عدم وجود من المقتضى ومن اراد في قوله البيان فانه لا اكثر من قال
قلت كائن في الحقيقة والجمال انه قد قل ثلثه لا غبار وليس الا ذكر كلمة العموم ما زادة الثلثة قلنا الا انه غير مسلم الا اذا لم يذكر لمخصص وحقيقة لا يجوز
التخصيص اصله الى الثلثة ولا الى الاكثر واذا ذكر لمخصص بعد الدال على ان المراد الثلثة مستغنى الملازمة وهو عدمه لا غبار فان قلت كيف لا يبعد لا غبار وقد
انحوا الكلام عن درجته البلاغة قال واما انحطاط رتبة الكلام عن درجته البلاغة فليس الكلام فيه واما الكلام في الصحة للتعويض ثم ان الانحطاط انما يكون اذا لم
يكن التعبير بالعام الثلثة والواحد لثبته مع انحطاط الكلام ايضا والى ان اكثر من غلو التعبير عن الثلثة واما اذا كان ككلمة كما اذا كان الثلثة والواحد بحيث يكون
قوام اليلد بهم وقد قلتم وقال قلت كل من في البلدة اقامة لهم مقام الكل فالانحطاط لم يذكرنا ان قلت ان المقت من مسئلة يحل في الكلام
الامس والحدوث النسبي على التخصيص الى الواحد والاثنين ولما كان هذا سوجبا لانحطاط الكلام عن درجته البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وبما افنى كل
ما عداها من كلام لم يشر عليه واذا سلم لم يجز الانحطاط فقد لم يجر ان الجمع التخصيص الى الثلثة وما ورنه في الكلام الشارح فتدبر الجوزون الى الثلثة او
الاثنين قالوا ان قصر على بعض المعنى العام وهو اسى ليس في الجمع ثلثة عند الجز الى الثلثة او اثنين عند الجز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يجر
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال ولسم الجوزون التخصيص في غيره اسى في غير الجمع الى الواحد وهذا على الاطلاق غير صحيح فان شئنا ان يكون لفظ
قد سى بين صحيح العموم جمعا كان او مفردا نعم قد صرح في الشرعية واتخذ من جمعا وكن ان ذهب الى العام الا انما هو الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هو
بكذا وصار ما يتقى اليه مخصوص نولين الواحد صريحا هو مفرد بصيغة او ملحق بالفرد بصيغة وملحق بالفرد واما الفرد بصيغة فنشأ الرجل واما شئنا ذلك وان لم يصور
يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فنشأ قوله لا يخرج الذي لا يشترط في عبيد انه يصح لخصوص من يتقوا الله اما ما كان جمعا بصيغة فنشأ قول الرجل ان
اشتريت عبدا او تزوجت نسوات فان ذلك يحل لخصوص الى الثلثة انتهى ونفسه كلامه طاه بالكشف بان يجوز في المفرد والعام والجميع والمراد العامة فتخصيص
الى الواحد والاول بالفرد بصيغة الاول والفرد بالمعنى الثاني واما ان كان بالمعنى البصري فيكون التخصيص فيه هو الثلثة واختار الشيخ ابن ابي امام
الفاخر التوجيه واما التوجيه لطلاق الجمع المنكر على الثلثة فتخصيصا فاعلم ان لا يبيح ان يشرعنا فاعلم ان لا يبيح ان يشرعنا فاعلم ان لا يبيح ان يشرعنا فاعلم ان لا يبيح ان يشرعنا
المنتهى باعتبار الحقيقة صريح به صاحب كشف الابهام لان هذا الجوزون لطلاق الجمع على الاثنين مجازا بالتحريك كما هو لكن على ما بين ان يكون العام الملحق ومن
وله الى الواحد حقيقة كما هو محتمل لا امام شمس لا يعمدوا اليك حقيقة فالتقابلة بين انهما تخفى به وقد في ذلك جمع المنكر فتدبر فالله اعلم بعباده الكرام
قلنا لا نسلم ان اسى في الجمع العام ثلثة او اثنين بن دونه باعتبار الاسرار والجماعات فالجميع العام والمفرد العام بيان قد برر مسئله العام ليد التخصيص
ابن كحل مطلقا مع ما كان لمخصص وجوز الاعتراف ابني ثور من كبار اصحاب الامام اثنان في الظاهر ان قوله عام في مستقلى وغيره لان الكل تنقيص عندهم فعمل
به الا انه حتى شئنا العام جمعا لا يخلو كما لا يخفى فيرد بان خصا لخصوص وهو الواحد مطلقا لان ان كان انما هو البعض لثبته والاطلاق للعام بالكلية لا تخفى صاهله و
انما كان ان خصا لخصوص مطلقا ما كان جهة فلا معنى لساب الحجة بالكلية ان قلنا لو اريد ان يبيح مجل فلا يكون جهة قلنا له انما هو ممنوع فانه واحد اسى واحد كان
ثم هو مطلق وهذا ليس بشئ فان الحكم في العام لمخصص على البعض المميز الباقى بعده واحدا كان او كثيرا من جهة عدمه لم يلحقا طب فليكون مجللا مطلقا لان الحكم فيه
على البعض الا وان الباقي بعضنا كذا يقول بوجه مثله على انه مذكور في البعض المميز فانه لا يبيح العام عند جميع اوجه خصا لخصوص من مقتضى تقديره فان قلت فرق
بين من يرد به ومنهم فانه قالوا لعمري جهة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه جاز في حق الاحتقا وتخصيصا لخصوص اما به فانه ليس جهة اسما فيرد عليه ان خصا لخصوص
مستطوع من معج الاعتقاد به وعلى هذا لا يخرج الجوزون من الاجمال قلت من ابن علم ان ذهبه الى ان الجملة علماني حقيقة فاعلم ان علماني الذي يظهر من دليله
الذي ذكره العلم ان احد الميزان سمين لكنه حمل هذا الوجه وجوب الاحتقا فيمنع وجوب العمل وكيفية جواز مسلم على ثبوت السقوط في احتقا حقيقة كلام المشايخ

فقد بره قبل العام لمخصص جبهتي اقل الجمع لعل زعمه انه اخضع لمخصص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص غير مستقل وليس حجة ان خص مستقل
وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية والي عبد الله الجرجاني بن يعقوب العام بملازم يجب التوقف على البيان وعندهم
ليس لمخصص الاستقلال بل لمخصص في كتب شائخنا والميم اما انتاج الى التفصيل بالمخصص غيره لانه يرى على مطلق الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون
ببطلان الحجته اذا كان المستقل كلاً لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام لمخصص لم يميز بين جبهتي خلافاً لغير الاسلام الامام والامام مسلم بن الحنفية والشافعي
الامام ابي زيد واكثر معتبري مشائخنا في لمخصص مستقل بل لمخصص عندهم الامام ابو تائه عند جبهتيه وقيل اذا كان لمخصص مستقلاً بسببها يسلط المبرم العام يعني
كما كان واليه مال الشيخ ابو معين منا وقال الجمهور العام لمخصص يميز بين جبهتيه الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس بمخصصا عندهم قالوا انه
اسي لمخصص يميز غير مستقل الا ان بعد تخصيص كما كان قبل تخصيص جبهتيه لما استدلال بهما به لمخصص من العام يميز كما استدلو بقوله تعالى يوحيكم الله
اه مع كونه مخصوصاً بالعقل والبصيرة والكافة اذا كان السورت مساماً وبالعكس لقوله او ما ملك ايما لم مع كونه مخصوصاً بالاختار والرضا عية وقوله تعالى يا فتى
المشركين كانه مع كونه مخصوصاً بالمشركين غير من العبادات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدلى به على كون العام لمخصص ولو بالميزان لم يثبت
الاستدلال به مع جها لمخصص وما قالوا انهم استدلو بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصاً بالربو المجبول كما قال امير المؤمنين ع رضى الله عنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب الربو فاتفقوا الربو والبصيرة فاتفقوا لو كان الربو اجموعاً عند المستقلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يميز في الحال في بابها
منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا ليه وكشف الفقه المبراه كيف قال فاتفقوا الربو والربو ولو كان الربو غير معلوم لما امرنا بالافتاء عنه وعلمنا
فيه شبهة قد بره ولنا الفاء التناول للباقي بعد تخصيصه بالمالع من العقل وهو اسي المانع الاجمال لكونه لا حجة في التبادر قالوا لخالق المخصص بالميزان فانه يفتى بخلا
ولنا عصيان من قبل له اكرم عي يميز ولا نكرم فلا نكرم كرم واحد من بني تميم فاولم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالة على فرد لا يثبت
على كل الالة على اخر منه والاسي وان توقف لازم له ور على تقدير توقف دلالة كل على اخر والتحكم على تقدير توقف بعض معين على بعض معين اخر فقط ولا ثالث
واذا لم يتوقف ولا كل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة متواجبة بان دور المية وهو عبارة
عن التلازم بين شيئين لا يمتنع مع فلا يوجد ان الاسماء وان امكن بمقتل احدهما بدون الاخر كعدولي على واحدة وهما يجرزان كيون بين الدلالات على كل
فرد وورسية وتلازم فلا يوجد الالة على واحد به ونها على اخر فلا يتم المطالبة بولتثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفتى بعد تخصيصه وتبادر بدون
البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالادراك والتحكم كما لا يخفى والاطية فلا يسي لمخصص يميز حكماً شرعياً والاصل فيه
التعليل فيجوز ان يكون معلوماً لكونه موجوده في البعض الباقي في العام فاعلم اسي الحق قياس مخرج بعض اخر من احتمال ناش عن دليل فليس العام لان
كما كان بل لم يكن قبل احتمال تخصيص ناش عن دلائل والان نشاء قول لا تقرب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون عظيماً فان العام لمخصص
يجوز ان يكون في خبر لمخصص ايضا فلا تشمل التعليل او التعليل انما يكون في الانشاءات لكلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستشهاد وبقي قوله في خبر العام
الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارح لانه لا يريد المتأخر في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعطى فالحق في الجواب تخصيصه بالعامات الواقعة
في الاحكام الشرعية ولا بد فيه والاستدلال قرينة عليه فترم في التمثل لكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الطائفة في الكل من العام لمخصصه سواء كان
مستقلاً ام لا على خلاف راسي النية فانهم انما يقولون ما نطيقه في المخصص بالكلام مستقل فقط وهذا موضع تفصيل ينبغي على وجهه في الحنفية على ما اعطى هذا الميزة
برجته فاستمع عليك من الحق الصالح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية ويدل البعض لا يفيد حكماً شرعياً فانما حكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لتوقع الاحتمال في العام
والاستشهاد فانعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيعظم معنى مركب ليعتدق على الباقي بالوضع النوعي الذي لم يباحث فيه حكم الحكم

هذا هو معنى كون الاستثناء

في بعض النسخ

العلمية وهذا هو معنى كون الاستثناء أو كمالها الباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخراج البعض والتعيين من الباقي إشارة الى ان المستثنى متصف
بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي هو قوتها على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا حكم مقطوع وعلم المستثنى انما مقطوع لكن في ضمن هذا
الحكم فلا يصح حكمه لعدم وجوده في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعدم وجوده في الباقي فان فيه بطلان القاطع وبهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم بطلان
المصنف والشروط والقاية وان افادت حكمها مخالفا وهذا بخلاف الكلام المتعلق فانه ليس العام مقيداً به بل هو مقيد للحكم المشرعي الخالف حكم العام ظاهره
لعمارة قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده فانه العام الحكم متوقف على مادة المخصص الحكم فيزيد الحكم على ما لا يتنا ولا يخص بعد افادته وقيل
استبراء حكم المخصص لا يفيد العام شيئاً والتعليل بمقارن حكم المخصص لا يقوى العام على منه لانه لا حكم له في هذه الحال واقفاً ثبت التعليل فتوجب فيما بقي منه
او يخرج بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محلاً او جابلاً لا يقال في العام بل ما عداه في تقرير كلامهم وبهذا يندفع ما قيل ان الاستثناء هو تعليل المخصص
لعدم تخرجه عن العام بعضاً آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد له من مخالف في المتيقن بهذا العام موجود وذلك لان العام لا يفيد حكماً قبل ان يثبت
المخصص لان افادته قوتها عليه والتعليل بمقارن حكم المخصص فلا يكون العام معاً في التعليل وما قررنا يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في
افادته الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً لان حكم المستثنى منه غير متوقف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة
الحكم على المصدق بهذا المقيد وبغيره اسما في المستثنى ضمناً فلا يصح تعليل الحكم المخصص المخصص لانه لا يكون عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع ايضاً ولا يمكن سقوط
النقص باذنا كان الكلام المقيد يحكم مخالف لاسم لكن في غير ما يتناول العام كما لو قيل كل البيوع وحرم الميسرة يحتمل التعليل بغيره في بعض العام
فيوجبها الظنية وذلك لان العام غير متوقف بها على الحكم بالقرار والتعليل بل مقيد بالحكم بالوضع فلا يصح استبعاد المذكور لا بطلان القاطع وبين لك ايضا سقوط
في عمومهم ورواه المخصص كما يصح التعليل كذلك العام فيلزم خاتمة المخصص باحتيال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبتت
اولاً وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تغية حكم المخصص الثابت وبان ذلك ايضا سقوطاً ما قيل ان مذابك يجوز تخصيص العام بالمخصص
القياس بالقياس وخبر الواحد ولا يجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداءً فقد جعلت هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساوياً للقياس او اضعف
منه وبذا لا يلزم من دليلكم فان غاية الزم من دليلكم لوقوع وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك
لان الزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فله من مساواة الياء الى ضعفه من بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
ولا يكون القياس غير الياء كما في هذا العام كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالخطأ ولعله اطنبنا في الكلام لما اتركه في كثير من الاذهان من عدم
شفاها او في الخطية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمات شرعية لا قضايا بغيرها هي مشيئة شيا فربما ومن هنا سقط
الاستدلال الشيخ الامام الى الحسن اكرخي من ان عدم العلم بالعلم يلزم جباله في العام فلا يدرى كماله لان التعليل ليس بمقطوع انما هو محتمل فلا يورث الا
احتمال خروج البعض لاف وجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فقدر بر قال الامام فخر السلام لمخصص شبه بالاستثناء لاف وجه البعض اسي لاف اخرج المخصص
بعض افراد العام من الحكم من بعده الامر وفيما دونه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبه بالنسخ الاستقلال اسي لكون هذا المخصص كلاً مستقلاً فاذا كان المخصص
مجهولاً بطل ذلك المخصص شبه بالنسخ لبطان النسخ المجهول فكذا الماشبهه وبطل العام بجهالة شبه الاستثناء لانه اسي يصير العام مجهولاً لجهالة الباقي لجهالة
الاستثناء فكذا الحكم بالمشبهه في المخصص واذا كان المخصص معلوماً شبه بالنسخ بطل العام لصحة تعليله اسي تعليل المخصص لكونه كلاً مستقلاً كذا في فانه مستقل لانه كما
يصح تعليل النسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وبهي غير معلومة فلا بد من كماله فيجب به تحمل المخرج تحمل الباقي وشبه بالاستثناء فيجب قطعية كما كان
لان الاستثناء لا يغير الحكم ما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهتين البطلان بالكلية في صورتى الجهالة والعلم والافعال بقاها على ما كان

فلا يخلو العام من كل وجه في الوجهين لأن كل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل ينزل من القطعية إلى الظنية المشبهة بغيره فيكون الشك في ظاهره حتى يعلم دون
 العمل وفيه نظر ظاهر لأن شبهة الناس ليس في المخصوص المجهول بالقطعة والمعتبر المعنى وليس في المعنى مثابرة كيف والناس في هذا فيعبد بثبوت الحكم وبهتاف
 من بدوا الأمر حكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص شذوذا الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة عامة في المعلوم والمجهول
 وبعضهم تجا وزالهم وود فرط في سور الأدب وقال هذه مقدمات شعوية لا عقلية وتحقق كلام هذا الجراح الامام الثاني في الفن ان المخصص كونه كلاما مستقلا
 غير مرتبط بالعموم لا يخصصه ليس الا لأنه مفيد الحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيعبر عنه ان المراد بالعام سوى ما يتناول له هذا تخصيصه لاجل المعارضة
 كما ان الثاني مخرج الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه تكيد على ثبوت منه ووضع لفظة الحكم على هذا المقيد ويعبر ضمنا بالحكم
 سطر غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص حكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدوا الأمر كما في الاستثناء والحكم على الباقي المعتبر بهذا المقيد في المجهول
 شبه الثاني فيقتضي ان يخل المخصص لان المخصص لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناس المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل
 إلى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيقال ان اقل المشركين ولا يقبل البعض المميز منهم قلت على هذا يلزم ان يصح المنع بما يفيده وقد هو احد وجهي
 المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعورية كما ان يقول بان صحة التعليل بطل العام لعلته تنفي جري على تسليم ما نبى عليه
 الامام الكرخي والافاق حال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول بطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجه للجهالة
 في الباقي لا يثبت في على رايه فانه رخص لا يبطل العام بجهالة المخصص اجاب بانه بناء على المنع بالعلم بالعام قبل البحث عن المخصص ولا كان احتماله قائما بطل
 اصل حتى تظن انه لا تعليل هذا وهذا لا يرد ولا يرد فانه يحل لم يقل بان العام يبطل بهتافا بل انما قال ان هذه الجهالة يقتضي بطلان العام وهو رخص
 ثم شبه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل للمنه اخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاد في الجواب فيعبر عن معنى فان التوقف في العام الى
 البحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحو ان قصر فعل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معا
 للمخصص العام لكن يورث احتمال الرخص فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لا احتمال التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجود فانهم اتبع الشيخ ابي ثور
 قالوا لا يبطل العموم بعد تخصيصه بالحقبة الى الواحد مجازات حتمية وليس شئ منها اولى بالارادة فكان مجازا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اسمى الاجمال اذا كانت
 المجازات مساوية وسهنا الباقي بعد تخصيصه ج لانه اقرب الى الحقيقة ويمتد والذين اليه كلمة العام المخصص مجاز عند جماهير الاشارة
 الى تعيين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومثابه المعترلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس المائنة الشافعية من ان العام المخصص
 حقيقة وقال امام الحرمين بن الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشافعية العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز سنة الاتفاق عليه الا ان عند هذا المصدر منصوص
 بما اذا كان مخصوصا باستقلال لا يخصص الا بالابه وروى عن الشيخ الامام ابي بكر بن النضر من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان
 لم يبق غير منصوص وروى عنه كما نقل الحنفية ومنهم من يخل بينهما فانه عرف بذهب مشايخهم لا سيما في العام المخصص حقيقة ان كان الباقي جمادا
 قال ابو الحسن المعزلي وبعض الحنفية العام المخصص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
 بشرة او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البته وانما وقع الخلاف فيما يخص بمستقل فلو كان البعض ليس في موضع قال القاضي ابو بكر الباقى فلا يثبت من
 الشافعية العام المخصص حقيقة ان خص بشرة او استثناء والمخصص بغير ما مجاز وقال عبد الجبار المعزلي على ما اشتهر منه العام المخصص حقيقة ان خص
 بشرة او صفة وان خص بغير ما مجاز وقل هو حقيقة ان خص بلفظ مجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فمذهبه ثمانية هذا هو ان حقيقة في الاستغراق انظر
 عند كل من رايه ان له صيغة فلو كان الباقي ايضا حقيقة بعد تخصيصه لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجتماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الأصل والظاهر في اشتراك لفظي في غير محصورة لأن تخصيص الالزام والواجب ما فوقه من المراتب إلى الاستغراق غير محصورة والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والخاص المشترك وكل مراتب التخصيص من أفراد يكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يحسمي فإن الكلام هنا في الإطلاق على البعض لا على الكل فكيف يكون حقيقة فيه الوضع للمفرد مشترك فافهم هذا لئلا يلزم في المقصر غير مستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ويستلزم استقلال في الوضع بالوضع الأول وبهذا كل الأول فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً فإن العام في الشرط مستقل في الكل وهو متعلق بالحكم التلخيصي لكن لا يجوز الجزاء في بعض الأفراد فقط لأن الشرط في النائية العامة مستقل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل النائية وما اعتبره القيد ليس بالنائية ثم اعتبر عمومها في أفراد القيد وعلى كلا التقديرين لما قصر الاستعمال في بعض ما وضع له أصلاً وفي الاستثناء العام عام والحكم بالصدق عليه القيد بإخراج البعض وفي الحقيقة العامة من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي بدل البعض العام مستقل كما كان لكن المقصر بالحكم البديل وقد مر مراراً وحاجته واضحة ولا كما في شرح المحقق بأن إرادة الاستغراق في العام المخصوص باق وقد خرج البعض من ذلك فمحصراً فلا اشتراك ولا مجازاً قول في دفعه أن إرادة المعترض لقوله أن إرادته الاستغراق باق إرادته لتعلقا حيث ينحل الكل فحق كل مجاز كذلك فإن تبطل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وإن إرادة إرادة الاستغراق استلزاماً بان يكون مستلزماً فاشكال أن الحكم في العام المخصوص على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطاً للحكم فلا إرادة للاستغراق استعمالاً للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم على أنه لو كان مستلزماً في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض يتجوز إرادة البعض المتعلق بالحكم فإرادة البعض الآخر منه لغو فهاجبهما بان المراد الشق الثاني والعام مستقل في الكل ثم أخرج عن الخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عن البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فإن فيها يذكر شي يكون مناطاً للحكم شيء آخر كمن يه إليه مثل طويل التواء وهكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق إلى التفسير غاية أنه طول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغوية وسنذكره مثل است وابن اخت خاليك طالقان للتعبير والاول قصر والثاني طول فانه في الجوابان وهذا ما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندر راجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بأن مع التأكيد لغيره عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق كناية كما قيل والامستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطاً بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد فلهذا منع الممارضة بقرينة على أن الحكم في العام على البعض الغيرة المتناول له هذا المخصص فبالضرورة أن يكون العام مستلزماً في البعض فقط والأكبر من اللغو قطعاً وإيضاح ليس الاستعمال الإطلاق لفظاً على معنى ليكون اليتقاه منه مناطاً حكم ولا شك أنه هو البعض فاللفظ مستقل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر داعية من شأنها بان إرادة النائية في العام المخصص ليس بوضع مستلزم ثمان غير الوضع الأول للاستغراق والاستعمال فيه بل إرادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فانه فيه إرادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ووقع بان الكلام في إرادة الباقي في ضمن إرادة الكل كما كان قبل تخصيص إرادة الكل وفي ضمنها إرادة البعض بل الكلام في إرادته بخصوصه لقرينة التخصيص فإلا الكلام في المخصوص من العام وبما معنى ثمان لا بد له من استعمال ثمان فإمكان الوضع فلا اشتراك والافالمجاز وان قرربان من التخصيص مستلزماً في الكل وحكم على البعض كما قرره الاعتراض الأول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير مستقل دون المستقل ولك أن يقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن إرادة من اللفظ كما يكون مناطاً للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق وسيحكم عليه بالذات فإن الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من أعماده غاية ما في الباب أن مع إرادة إرادة بعض آخر متعلق بالحكم كذلك كما بعد تخصيصه أيضاً الاستعمال

لما ان لم يتبين في مستغنا من اللغز فلو اوجب التقيد بالتجوز في اللفظ في المعهود وقدم من الكلام ما يكفي لاتهام هذا المرام وما اوجب به من امتنع الملازمة بين
 هذا العام والعام المجاز الكونه استعمال في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه واليقين بتقيد من اللام فسادا فانه قد ظهر
 لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بغير مستقل يستقل عنها مقوم لتقيد في اللفظ على بعض الافراد او
 هذا البعض فلو كان فيه تجوزا لكان من جهة التقيد وهو موجود في المعهود بعينه فان دخول اللام على معناه وقد تقيد باليقين يستغنا من اللام
 فيستغنا عن كسب تقيد في اللفظ على فرد معين او افراد معينة فبدوا بحجابه كذا في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال
 على المعين المتعدي وكل من خبرته كذا من زيدان الكلمتين من شدة الاشتراك صارتا كلمة واحدة منزهة لانه لعد العلم بانها كلمتان موضوع كل منهما
 لغيره مجرد اعتبارا لا واقعية له مع انه قال انهم يراى يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على النقل عن المعتمد فانه نقل حصه ان العام في صورة
 التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا او مجموع الامر من العام والاستثنا حقيقة فانهم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده ان العام في صورة التخصيص
 ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة من مجموع العام والاستثنا فانه موضوع للباقي بالتوضيح النوعي الذي
 للكلمات فبدوا في الجواب ان المركب بالعمد وصفيين للجنس قبل دخول اللام حال التشكيك للمعهود لوجه فلا يلزم المجازة فيه بخلاف هذا العام لان
 وضعه ليس بالكل فلهذا لا يفيد لانه ليس الاسم موضوعا للمعنيين والالزام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهود فيحصل من المجموع
 المعهود كذا الانسان وفيه ما لم يظهر بالتأمل ولانا سلمنا ان العام موضوع لكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثنا فيحصل من المجموع مع ذلك
 وبعد العمل يمكن ان يقال مثله في العام القارن بغير المستقل ثم اراد ان تحقق الحق في وضع المعرف فقال راسخ ان الفرق بين المعرفة والاشارة اما
 بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو الانتشار انما يحكي من التنوين واذا دخل عليه اللام
 الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس بالترقيق للجنس ثم قد يقصد الاشارة بخصوص
 المقام الى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصته متشعبة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفردية اصلا على حسب الحقيقة المقام كذا
 قال اهل العربية وعلى هذا انهم يعرفون بغير لفظ الجنس انما يشاء من المقام ونشأ من المقام تحيل وجبين احدهما ان يفهم الجنس المشار اليه من
 المعرف ويعلم الحقيقة في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام ومنها باطل قطعا وان ارتفع به اكثر هذا العربية فانه قد تواتر هذا لالاس
 الصواب رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال اخذ يدل على ان الجنس المحكوم عليه
 متحقق في الكل بل انما حكوا بالانضمام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف بلام الجنس مستقلا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد والنقل
 من احدث العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اية ولم ينقل بل الذي لو اترجمهم المعرف على العموم من دون حاجته
 قرينة والاعلمية صرناهم الى الجنس انما كان للعارف من العموم لكن عدده من الصيغ الموضوع له والعادة ونهم اهل الاصول قاطبة من خفيته
 والاشافعية والماكية والحنبلية الظاهرة ايضا وهذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشبهوا من اهل العربية
 انما قولنا انما لفظنا بغيرهم باطل البين ثم اشار الى ما قيل فينا ويل الاجماع لقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستعمال
 فمقدوره انما هو اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر هو اذا جاز حمل التبادر على
 كونه مشترك لا حقيقيا وفيه هذا الباب التسديد باب العلم بالوضع قال المصنف في المحاشية اقول يمكن ان يقال ان التعارف في الوضع العام
 للمعروف لا للناس وانما ان الموضوع له خبريات حقيقة بالمعنى الكلية الذي جعل له الوضع لكن يجوز ان يكون كلمات تحشا خبريات

الاشارة

واذ عرفت ذلك فليجوز ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومة لمهية تنسج الى اقسامه المعروفة وحيث يكون تلك الاقسام
معاني وضعيتها على هذا عموم مدلولها كعموم مدلول كل والنكرة الواحدة تحتها لغة هذا وان كان لفظا لكنه اوفق بهذا سب اهل العربية علماء الأصول
المتنوع ولعل بعد التكلف ان اللام لم يوجب موضوعا لتعريف المدخل فقط بل مع استغراق الاحاد والمعمود به وهذا مخالف لطوائف اهل
اهل العربية ثم على هذا يكون العدال منه والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الأصول الفيلسوف السبع ان الحمل عليهما
فيما افالم يستقيم العهد والاستغراق فمفسرهما بالقرينة ولهذا لم يقل عن احد التكلم في جواب المستدلين به بايدوا احتمال واحد منهما فالحق ان الاسم في
حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي عاقبة لتعريف اذا لم يكن هناك معهود يوجب الافراد استغراقا التواتر مستدلال الصحابة به والمصطلح الكلام
اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولو لم يصح العطار ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي شاذلي مثل ما قال ابو الجهم
الا ان الصفة حمزة كانه الظاهر كما نرى محققا لم يجعل لخصوص به حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه بمقابل
وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والخصوص منه نفي زائفة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون الوصف
نفسه تخصيصا بل تخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن من قبل تخصيص بها لفظية لان الوصف لفظي وهو ضد الاطلاق ومن
البيان ان التناول حال الاطلاق اكثر منه حال التقيد فان قلت يجوز ان يكون التقيد باعتبار العقل فقط وحيث قد يكون الصفة مساوية للموصوف
قال فلما يكون التقيد اعتباريا فلا يقاس عليه فلهذا مقصود بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزء فلا يكون التقيد مخصصا فيصير فيه من خارج ايضا فلا يكون لفظيا
فقال وقال ابي بكر السمعاني في الاستغراق في العام غير شرط في نظام الجمع فيكون حقيقة فيما يلي اكثر من اثنين كذا نقل الحقيقة الشاذلي
لقولوا عند ان العام بالشميل لغير المحصور في ذاته غير محصور فيكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الا نام ليس الا في لفظ العام فهو ليس
بهذا المقام في شئ فان الكلام هنا في صيغة العموم لا في انظر العام فابرا وقوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب بل ثم المخصص مقصود لكان غير
مستقل ومنفصل ان كان مستقلا به استدل به هذا الشاذلي فلهذا ما عندنا فالتخصص هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل بالقطع
الاختصاص في اول اخرج فيه بوجه باهر انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه في الاستثناء المنقطع فقبل لفظ الاستثناء بما جاز فيه حقيقة في متصل بل
حقيقة فيه ايضا ثم اختلفوا في قبل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطى موضوع بمعنى واحد مشترك فيهما وهو اي المعنى المشترك بادل
على سماعه الحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لا يخلو الا واخواتها لخل ما بعد ما فيها قبل او لا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا بما
وهذا المذهب لا يعود الى طائفة فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع اجل من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائفة فانه
يرجع الى الاصطلاح لكن الغاية فيه ان يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثنى وان استثنى فكذا فاستثنى باستثناء المنقطع ثم لا خلاف لاحد في
صحة اي الاستثناء المنقطع كونه والشرط لصحة النجاة للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيها الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل كنه فانه لا استثناء
اي دفع التوهم من السابق بخوار القوم الاحماء فانه يتوهم من سبج القوم مجبى الحار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد والافضل
فانه يتوهم من لغة الزيادة وجود النقصان فنفى النقض بالا دفعا لهذا التوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد وجود النقصان
على الكمال والمعنى ما زاد شيئا الى النقصان واذا كان من شرط المخالفة فيما يتوهم الرفقة فلا يقال ما جاز في زيد الا ان الجوز العرفي مستلزم اداة
الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجانبا في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا في قبل مشترك لفظي وقيل متواطى لانه لم يكن مشترك
معقول لاني الاداة فانها موضوع للجزئيات بوضع عام فلهذا قال اي وضعت لهما المعنى فيهما اى لاجل اقتران معنى واحد مشترك بينهما وجعل مراد

لما وجدوا واحدا عالما ان المتصل ظهر منه في الاستعمال فلا يتبادر من نحو ما في التوهم الا ان قيل ذكر المستثنى الماركة اخرج بعض فلا يكون
مستثنا لفظيا بينهما والا لا يخرج في معرفة الماركة الى القرينة ولا موضوعا للمشتك بينهما والالتبادر هو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى ومن ثم ان من
اجل تبادر اراوة المتصل لم يحمله علماء الامصار عليه ما لم يكن المتصل ولو كان يتبادر لم يحمل على المتصل الا كما على غيره لا على اللفظ وان خلا من
التبادر لم يستل قد اختلف في نحو عشرة الاثنية وقد اختلف المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فانما الجواب عن الاشياء قالوا
المرد العشرة انما هو السبعة مجازا على ما لا يخفى عليه صراحة من حقيقة ما في مجازنا اعلم ان مشتاقا حكوا عن الشاذ في الاستثناء ومنه عن بعض المستثنى
منه بطريق العارضة ونسبوا بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يقيد حكما بما رضاء في بعض واذا العارضة انما تقيده في اللفظ
حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في استثنى الحكم النافي حكم الصدر وهو خلا
لتصريحات الشاذية وقال صدر الشريعة صاحب المروءة بالصدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة ولعله اني هذا اشار بقوله كسائر المخصصات وحقيقة
ان الاستثناء يقيد حكما بما رضاء للظاهر من حكم الصدر فلا يحمل هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواء كان المخصصات المستقلة بالاستثناء او المستثنى
صارفة الى التخصيص ثم البطلان هو جملة ما لم يأت بها الا يخرج في اسما والعدد فان حشرة مثلا موضوعا لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما
فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقى ولو سلم فيكون مجازا وهو متعلق بالاصل وسيمى باله والعلية ان اشار العدد لعل
فان قلت قد اطلق المشايخ الكلام العقول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فليست فيهم الف سنة ثم سمين عا و هذا انما يستقيم لو نسب
بالنفس الاول والثاني كما لا يخفى فالب تفسيره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحمل اطلاقه على التام فلا يحمل الالف على تسعمائة وخمسين بقية الحكم
على الاول مع ثبوت لقيضه في البعض فبما فيه فانه ينبوعه طواهر عبارات المشايخ اتول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد
الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يربطه لا ينقص فهو من حيث هو لا يمكن ان يتصرف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة
باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة ملحق به الاستثناء فان قامت التسليم ان العشرة حقيقة لا يربطه بغيره بل سبعة لفظ
افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بجوهر ان من افراد الانسان واحدا جوا الى اخره ليعيد لا مكان ولو لم يكن من افراد
لما احتاجوا الى التقييد قالوا قالوا في تحقيق القضية الحقيقية لشيء كبره في الالف مطلقا فحقيقة كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بجوهر بل
الذي ليس بالانسان من الافراد القرينية للانسان وقيد بانه افراد بالمكان بخوجه فهو معنى لفظ المعروف واللفظ وكلامنا فيما ترصيان به
والثمة مكابرة بل هي لفظ للعقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرد حقيقة بالعدد في هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس بالانسان
الذي ليس بجوهر ان ما يصدق عليه الجوان اصلا فلا يكون فردا حقيقة ولو سلم ان اللفظ احيى لثمة العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع
التناول للثمة الا في غير ذلك ان يكون نحو جاعلة وغير منح على تقدير ان يكون العشرة باقية عن حقيقة وذلك لان العشرة حشرة اطلق او قيد
ولو كان التقييد بالتخصيص كما اذا قيد بخروج الثلثة ولتقصانه الى اسبك كيف لا وثبوت الذاتيات الذات ضروري في مرتبة الذات فلا يخلو الذات
بالثمة البقية هذا ما قال العدد لا يكون بهذا لانه لا ينفك عن المراتب ان ثمة احاد جزاء العدد فيكون ثانيا في مرتبة الذات فلا يجوز ان
لا يتناول ولا يعلم ان هذا غير ما في فانه لا شك عندنا انه اذا سلم مركب ثم نقص عنه جزء يغير الجوز الاخر الا ترى ان التباين اذا اخل وبطلان
الباقي يغير الجوز لا يسمى قطعاً وانه لا ينفك عن المراتب العلوم المركب الى جزئين وطرح احد ما يتبقى الاخر فاذا اخذنا من عشرة وحملها الى
سبعة وثمة واحدة في سبعة فيكون ما لو يصدق عليها العشرة اذا التقييد مع ثمة سبعة ما سبعة الذي كان عشرة في سبعة ليعيد

سبعة فيصدق على سبعة عشر من حيث اللفظ وان لم يصدق عليها عشر فان صدق المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق فيغير
هذا المقيد عن سبعة كما يعبر عنها بلفظها فياثره عبارة طول واقتصر فلهذا ان يعبر بها بشا ووح وان كان المقيد لا يميز
ولا يقتضيه ان حقيقة لا يميز لغيره واللفظان بل يصير حقيقة مجردة آخر فليس يمكن الا يميز منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن سبعة بل لفظ العشرة
على الحقيقة وحكم عليه بتقييد بعض الاجزاء منه وهو الثلثة مثلا وبقاها السبعة والاخر هو سبعة والمركب التقني يصدق عليه وان اراد ان العشرة
لا تحيل هذه المقترحات فبطل تعللها بهذا المانع مافي التوضيح يلزم الاخر في الكلام فان ذكر جميع الاقوال والحكم على البعض مما لم يوجد في الاقوال
فليس هو يلزم ان يكون التقدير من البعض بلفظ والى عليه وجه اللفظ ان الدليل عليه بان طول واقتصر والمركب مجازا بها شارة فيحكم كما ان شاء
يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذلك ههنا ان شاء عبر عن سبعة بلفظ سبعة وان شاء فلفظ عشرة الاثنية ثم انه لو صح
هذا المذهب اي القول بان اشتق مجازا عن سبعة لزم اللغو قلنا كيف لا اذا كان العشرة بمعنى السبعة فامى معنى لقوله الاثنية فان الاخر خارجا
بالمطابق الى اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قلنا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولا لما علم قلت سبب انه قرينة لكن القرينة لا يكون جملة
وههنا الجواب مع المستثنى مذهب السريان الاشتناء لما كان غير مستقل لتقنية الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى سبعة فلا يصح الارتباط
به فلو قلنا صح لا يجوز اليه بالوقيل ان الاشتناء لا يدل على حكم معارض الحكم المستثنى منه فمعنى الاثنية ليس على ما ذهب اليه ان المراد بالعشرة
السبعة كما في سائر المخصصات كما يعرف الى الشافعي رحمه الله ان الاشتناء معناه ذلك لان غير المستقل لا يقيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
ظاهر جدا وانما اريد بها العشرة لا يصح ان يرتبط بالاثنية فلا يقيد شيئا من هذا بخلاف المخصص فانه لا استقلال له بقيد حكما سماه الفاعل فيدل على انه
مخصوص ثم ان ما يعرف الى الامام الشافعي رحمه الله لو كان مقالا كان المقوم من قولنا له على عشرة الاثنية وعشرة الاثنية منه او ليس ما فوق سبعة
الى العشرة واحدا هو خلاف ما يفهم في العرف فانهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف سبعة وتسع مائة وستة مائة وعشرين مع انه لا يفت
اليه الحكم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ بعد معرفة اللفظ فافهم واحفظا فقد بان بطلان هذا القول باقوم حجة لا يخصصها شيئا
وعلم منه الا ان لا يخصص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا
وعندنا ما قاله ان المقصود ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي اعداءه وان تحقق ذلك
لما لم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من استثنى منه ايهما كان لا اخراج منه اذ لا حكم الا على سبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مشتقا ونفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في المصدر الا لغيره لا لغيره لولا ان يدخل اى لولا
الاثنية ولدخل المستثنى في الحكم فالاشتناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما يستعمل في التركيب لا فاداة ان الحكم المذكور في المصدر
سبعة فقط فبطل ما ذهبوا اليه من طريق اخرى هو ان يكون العشرة على معناه وسبعة مستقلا من المجموع او يكون مستقلا في السبعة الحق هو الاول
ومنتحرا الصواب هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يولد بالعشرة كما لا يولد بالاثنية فلو كان العشرة كما مرادة يلزم
الاقرار بها وجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسنادا للعبد الاخراج فلو كانت اقراها بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
على معناها فان الاسناد الى ما بقى بعد اخراج الثلثة فلا قريب مما مل يقال جماعة منهم الشيخ ابن السكيت لمراد عشرة اقرا ولكن اخراج تنحيزها
يتم استدل بالباقي وهذا محتمل وجيب الاول انه المطلق العشرة على كمال معناها واسناد الى جزء منها فالمفهوم في ضمنه وهو سبعة الثاني ان يعقيد اخراج
الثلثة عنها فحصل مركب تقني هو العشرة المنقوص منها ثلثة فهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به سبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن السكيت

كما نرى من صدر الشريعة متناوئة فيلزم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر بلغوج وان اريد الثاني فوجه غاية ما يلزم التفسير من سبب بطريق القول ولا
باس برأول في البطلان قد لا يكون العموم المصحح للاخراج الالبعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاء في الازيد واذا كان العموم بعد الالبعد
فكيف يكون الاستناد بعد الاخراج فتأمل فان فيه نظر اما اول فلان هذا يراد به عليكم ايضاً فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والالبعد التناقص
والعموم قبله فلا تخصيص فاما هو جواكم فوجه انما نيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلاً واذا كان باضح
قاله يذكركم بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاستناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدّم وهو كما للمفوض
والية الاستناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى ليم اذا كان عمومها باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقل كما ذهب اليه المص لا يصح
الاخراج ولا التخصيص والالبعد التناقص الا ان يراد بالاخراج والتخصيص عن العموم البدي الذي يكون في النكرات ثم لعمري لو روي النفي
في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء من النكرة سنخه الاثبات ايضاً وهذا العلم هو الصواب وهذه الجملة قالوا في البطلان الراي الاول والاول
يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت بيتاً بجزيرة الا لنصفها لان المذكور سابقاً لم يصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقاً وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت بيتاً بجزيرة الا لنصفها فيكون الخرج الربع وقد
كان المقصود استثناء النصف ههنا ثم الربع اذا كان مستثنى لبقية الربع وهو المراد بالجزيرة فيكون الخرج ربع الربع ويمكن ان يكون النصف ثلثاً
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المقوم الموضوع فيا سحابة مستعمل في النصف والمرجع السحابة باعتبار المقوم
اللغوي وفيه نظر فانه حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصح المص به ايضاً كيف لا وهل هذا الاشكال ان يقال
رايت اسد اسلم ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالكلف المحض المستفاد من فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع
الضمير اليها فقد روي قالوا ثانياً اجماع اهل العربية انه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوت فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لطل الاخراج مطلقاً ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه المستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج
تقديراً بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لو لا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المقوم اللغوي ظاهر الا
باعتبار المراد وفيه ان لا بد للتناول من ضرورة بلجيه الاسمي في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحل البعيد لبتين احد ومن البعيد عادة
ان يميل هذا الجمل الغنية في موضع الاستثناء العظيم قد روي قالوا ثانياً في اي في كون الباقي ما ومن لفظ المستثنى منه البطلان الخصوصية العادية ومنه
ارادة عدد من عدد هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم فان سخر بها يكون مفهوماً بحسب اللغة ولا يكون
مراداً كما في الجواز وليس العدد لئلا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد وفيه ان منع مقدّم منقول من اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة والقول كونه لئلا باعتبار المقام المقوم اللغوي فليس بمنع مما بالعدد فان كل لفظا لفظ في المقوم اللغوي بمعنى انه
هو المقوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل الخصوصية ليست الخصوصية الارادة فانه لا يلتفت الى ما سدر احتمال كونه لفظاً
عنه الاستثناء قال في التحرير مجيباً عن هذا الوجه ان الخصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان
العدد لفظاً كان الخصوصية لنحو وهو الاستثناء قائم والى ان لا يدعى به معنى آخر فيكون اضافي الباقي بعد الاستثناء ولا يعبد ان يقال معنى
لخصوصية العدد من عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة ثمانية اوفوق ثمانية وبالجملة لا يجوز اطلاق محج على آية والمجمل هذا الفهم من التجوز
بمعنى اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المسألة بان لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزاً لم يبق المقصود اي

المرحى كالمهر والوان الذي سبب التلويح عليه فمحق والافق باطل مشتمل على اللزوم وقد نكرك اليهم ان هذا التركيب يدل على الباقى بالوضع وقد تقدم
ان المدلول الوضعية يكون مظهر عادات هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على
الباقى كما قد مضى من القول ايضا ان في ذكر العشرة ثم يعيده بما يعيد اخرج البعض ثم الحكم على الجميع عليه التركيب اشارة الى ان حكم الخارج
مخالف لهذا الحكم اى الحكم الخارج مستقار ومضاه لا يكون مقصودا أصلا لا بالذات ولا بالعرض فيثبت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق
فليس كمنهوم القلب فافهم وقد اطيننا الكلام في هذا المقام وان اقصى الى التكرار لما كان قد تكرر في اوقات الفحول من العلماء وان تولي الحقيقة
في تجزئة تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للطبقة دون الثاني نشي فرى حتى سمعت بعض من يشار اليه بالبيان يقول لو لا ان
لمن له حسن ادب بالراحمين الكرام ان يحقوه به فحين وصلوا المقامات العظام والندى الهادى وبه الامتصاص سجل شرط الاستثناء والاتصال اى
الاتصال بالاول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف مقصدا فلا يصح الاستثناء الا لقطع لسبوعا مثلا او غيره من الافعال ولا يصح الا لقطع
بالاخذ في كلام آخر فانه بعد ذلك وادعوا عروفا وروى عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية صحيح التاجير الى شهر وفي رواية الى سنة ومنه
رواية الى الشهر كله كذا في الحاشية ولبعده جد او براءة مثل ابن عباس من الفتوة بهذا البعيد فضلا عن التذهب به حمل ما روى عنه على ما قال
الامام احمد صحيح التاجير بالنسبة قيا على غيره من التخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص قد تقرر القياس على غيره من المقدمات
وهذا المحش جدا فان قلت فيمنع ان يصح تأخير الشرط بالنية اقول لا يتحقق بالشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا
الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولى الضرر
والجاهلون في سبيل الله لم يكن نزل غير اولى الضرر ولا ثم نزل بعد المدة وشكايه عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضي الله عنهم
وقعد بان المراجع القاعدون من المؤمنين وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان التبادون في القعود
الفتوة ومن ادوا الواجب ولا يقال عرفا للمفسر انه قد من الجم والركوة فتوله تعالى غير اولى الضرر ليس مخصصا ولا مستثنى بل هو بيان
لتفسير يجوز واقع حالا مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شئ نقابل قال المصنف الظاهر ان مثل قول العباس الا الاذخر
حين نهي رسول الله صلعم عن قطع اشجاركم بشرها الله نعم وبنائنا فان قوله متعلق بمجدوف كذا ههنا ولا يذهب عليك ان يكون المعنى
لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولى الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا بفتح وهو لا يصح فانه غير ما يصح حكم
الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء لتفسيره فانهم وقيل يصح التأخير
ما دام المجلس وهو قول تلج الاول لياوا حسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التوجيه لنا اول الاجماع الاول على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمخصص
ولهذا لو قال على عشرة ثم نزل بعد شهر الا ثلثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يحرم
لصدق وكذب في شئ من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فيجب احتمال الكذب بالاستثناء والافيق احتمال
الصدق به وعقد وفسخ اى ولم يحرم بلزوم عقد من القعود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء وامير روى ان الامام
ابا حنيفة رفع عتب المنصور المذموم في مخالفة العباسية في مخالفة ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام
يمنع ما فهم عدم لزوم عقد البيعة للناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان نذهب ابن عباس كان مشتبه ابن الناصر
منه التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد بن اسحق صاحب المغانم وبهذا البعيد عن شك ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل بيعة

بما

فقلنا كذا ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السلبية الى الظالم الكبيرة اى كبيرة لاسيما سلبية مثل هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في
 سبيل الشريعة واستدل على التخيير او لا يجوز التأخير لم يعين تعالى لبر الوالد على بنينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في حلقه على ضرب
 امر الله حذرت بنت يوسف عليه السلام او زوجة بنت ابراهيم ابن يوسف حين البطارت في حاجته ما نه خشيته ليد الصبي اخذ الضغث مغلول
 لقوله لم يعين ليخبر لوجاز التأخير لم يعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشيته والضرب به بل كان الاستثناء او لا يبطل ان يحلف
 به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل انما لا يجوز التأخير لم يخل عليه الله عليه وآله واصحابه سلم من حلف على يمين قرأ في خيرها فليكن عزمه على
 غير ما رواه مسلم عن ابى هريرة بل تخيير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل ودابة الشرف اختيار الاسهل للائمة والمراد في الاستثناء
 لم يعينه مطلقا اى لوجاز التأخير لم يعين موصولات الله عليه وآله واصحابه بالتكفير مطلقا بل يجوز الاستثناء في صورة النية وليس التكفير
 في غير ما قلنا ما قيل انه لا يمتنع هذا الدليل على من جوز التأخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث
 والضرب به للبر في حاوثة معينة لم يحلف فيها النية فيوزان يكون النية لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنية ولما قل ان يقول بان مقتضى
 الاتصال الاستثناء اذ كان لوجاز لم يكن التكفير متعين بل يجوز الاستثناء او المتصل الغير الموقوف على الاستثناء والتكفير فيها لا يصح والحال ان الامين
 الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان او موقرا ليس بمينا بالفعل على ما قيل المستثنى فانه يكلم بالحاصل بعد التنازع لا يصح الاستثناء واليمين منقذة
 في المستثنى وانما العقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فتدبر ولا يخفى سنانة هذا الكلام لكن لا يعجز
 سحاب عنه بانه فرق بين الاستثناء والموقر والمتصل فان اليمين في الاول منعظا به بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف بالمنعظا به
 والا لما اوجب بردية الخلاف في نقض اليمين والكفارة فانه انما يقع اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء يجوز ان تسبح له
 ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف بالمنعظا به ارفع الاستدلال بانه لوجاز التأخير لم يعين
 للحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء في غير ما هو اولى لانه اسهل ولو نزلنا هذا الحديث مخصوص بها لم يكن الاستثناء متصلا بالايجاب
 على صحة فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء وموقر القعد الاجماع هناك ولو فرادى الدليل من بدلا امر بانه لوجاز التأخير في الاستثناء ولما علم
 يكون نقضه واجبا مع الكفارة وقت رد تخيير المحلف عليه خيرا والتاني باطل اما الملازمة فلا احتمال فيحاق الاستثناء واما البطلان الثاني
 فلانه لا ينبغي شئ يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن غلب الاشكال لعدم امتناع الدليل لا لبطلان التأخير بالنية لظهور
 بالتأمل اقول فيها نظر لان جواز اى جواز التأخير لا يستلزم رجحانه على عدمه لذي هو الاتصال فيوزان يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى
 التأخير فتأمل وهذا ليس بشئ فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث لنقض اليمين والكفارة ولو كان تأخير الاستثناء
 جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلو رده والامر به للوجوب فرحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب النية وان لم يمتنع الاستحباب
 فان قلت لا بد من المحلل على الاستحباب فان ايجابا بالنقض انما يكون اذا كان المحلف عليه معصية وليس المراد بالتأخير ترك المعصية كيف قد روي
 الشيخان عن ابى موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال انى والله ان شاء الله لا احلف على يمين تارى غير ما خير منها الا كفر
 عن يميني وان ثبت الذي هو خير منه فليس المراد بالتأخير ترك المعصية والا لجاز ان يحلف هو صلح على اتيان المعصية ولا تجز عليه مسلم والاضواء
 فيما اذا منع الاشهر من اعطاء المركب ولم يكن اعطاء المركب واجبا قلت هب المراد بالتأخير المستحب بل اعم منه ومن المباح الى من الواجب لكن الحلف
 على ترك واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وروى في التحلال والايض وروى ان جعلوا الله محرمة الايمانكم ان ترجوا

الى غير ذلك من المفهوم من العلم على وجه العقل والقياس لا سيما في الحديث على الاصل وعلى الوجه الذي علم ان لا يلحق بحال العبد ان يسلم تركه لغيره
 وتطبيق عليه وسع التفسير انما هو الاسم مولا فانه لو لم يتكلم لاسمه على محله فادعى ان مقتضى هذا المصنف واجب الكفاية لترك الاحرام بحيث
 فيه والاعمال بحكمه وحكمته المحذورون للتأخير قالوا ولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كما لا يستثنى في ايجاب اهل
 عند قوله متعلق بالحق لا يجوز ان قرأ شيئا بعد سنة محمد بن الحجاج السكوني على السكوني العارضي نحو السعال وغيره مما لا يضر بالاعتقال عرفا
 لا يعلم ان السكوني العارضي لا يكون سنة وبما اعتقد منه بالرواية فانه ما يشعر لهذا القدر من التأخير قلنا لا نسلم الا للاحق بقوله عليه السلام
 لا يجوز ان قرأ شيئا قبل ان ياتى بشيء متعلق به فلا محذور وهذا مثل ما قالوا انما ياتى به صلى الله عليه وآله اليهو عن مدة كثرة اهل الكهف الذين
 فرجوا بدنيهم من سلطنة وقيا نوس الكافر فاختلجوا في الكهف ولما التقوا اياهم الكهف واصحابه ولهم شأن عجيب على ما فصل الله تعالى في كتابه
 فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هذا احييكم فتأخر الموضع بعينه عشر لوي بالترك الاستثناء والبيع من الثمانية الى التسعة وثلث قرئين بهذا
 التأخير قلنا قاسدا لا يلحق بحال عاقل ان يلحق بهذا المثل ولا لقول من شئ اني فاعل ذلك خدا الا ان يشاء الله الاية فقال صلى الله
 عليه وآله واصحابه بعد النزول ان شاء الله ولا بد من كلام متعلق به وما شئ ما يترابط به من الكلام الا قوله عليه السلام هذا احييكم فصاح الاستثناء
 من غير قلنا لا نسلم ان ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى المتشبه به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا انما قد قال ابن عباس سجدوا للخير
 وابن عباس رضي عنهما في صحيح فابن مثله فبين بعده فقوله متبع واجبا لا يتبع قلنا فصدقه فصاحته مسلم لانك لا من هو شئ لكن قوله هذا خلاص
 الاجماع وفيه من هو اسلم منه في الفضل والفضاحة فاقول احيي فقوله ما دل وما ولي الحسن فاذا ذكره لبعض اهل الحديث ان المراد ايجاب السجود
 عليه ان شاء الله تعالى بعد التذكير في صورة النسيان عند العدة بمعنى ان يفيد العدة ويلحق ان شاء الله تعالى كما روى عن في تامل قوله تعالى
 واذا ذكر ربك انسيك وهكذا اجاب عن امام الحرمين الحسن البصري رحمه الله تعالى في تفسيره قول ابن عباس من هذا الباب في شئ ما اعتد المنصور فليسوا فيهم
 وقوله الله ربني قوله وان صح الحكاية عن محمد بن اسحق فرواية السامعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فاعلم **مسألة** الاستثناء المستغرق للمستثنى
 من باطل قيل باطل القاطن والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ المصدر نحو عبدي احرارا لا عبدي او اذ كان
 بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبدي احرارا لا محالين واما الاستثناء المستغرق بغير ما عبدي احرارا لا محالين او لا محالين واما الاستثناء المستغرق بغير ما عبدي احرارا لا محالين
 والسماع انهم هم الكل من العبد فعند التحقيق لا يمتنع ثم ان لما كان في زعم المصنف ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فليس من عند
 خبر بوجوه الكل عدم استقامته اعتدروا وقال اقول فلعلهم كفوا بهنا بالافراد المكنية احيي كقولنا عباها تحت لعام فلا يطل بالمرءة وعلى هذا فينبغي
 ان يجوز والتخصيص الذي هو المستقل الى الاحتمال احيي ان يحتمل بقاؤه وممكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد من العبد
 اعم من ان يكون متحققا او مكنيا مفروضا بعينه عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء
 كما المستقل فيكون متحققا او مكنيا مفروضا بعينه على شرط واحد قاطل وتحقيق كلام مشائخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء
 موضوع لان تقييده يستثنى منه ويقاد بالجموع المركب مفهوم متعلق حكمه بالصدق عليه فاذا جئته في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه
 الغير المساوي له في المفهوم فيقاو بهذا المركب مفهوم تقيده عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا ياتي عنه الامة والعرف فاية ما في
 الباب ان يلحقوا الكلام اذا لم يكن الحكم صالحا للتلقي بالافراد الغريبة المكنية ولا باس به وتطير توصيف لصفة لا يتحقق في شئ من الافراد
 الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة مكنيا مفروضا وبنوا الحكم المتعلق بان لم يكن صالحا له نحو عبدي المحدثون احرارا

المراد من العبد

المراد من العبد

من العيوضات الدنياوية والدينية فهو من هذه الباطنية التي هي المظهر قليل بل لا يكاد يوجد فاقه ويتبع ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كل ما جاء في
الاسم طبعية ليس بجائع وانما بل مطهر في وقت من الاوقات على هذا الظاهر وليس لما اختاره من انما لم يبق احد موصوف بدوام الجمع الا
في الامكان والفرض ومنها ان كل ما جاء في الجحيم الا من طبعه فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان العلم وانما اهل القليل بل
لا يكاد يوجد ومنها ان كل ما جاء في نفسه لكن من طبعه انما هو جوعه على هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كل ما جاء في العلوم والمعارف
الا من طبعه طبعه من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكالمين وهم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها
ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اسي كل ما جاء في كل حال الاحوال طعام من طبعه وهذا الفيد من اللفظ قريب معنى لكن لا يتم الاستدلال حيث
البيان فان احوال الطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثالثة اعرف من اللغة للتعبير عما في الضمير لقان انما كالتفسير عن لفظ موضوع مقروءا
والطول ومنه الاستثناء ليعين احد الصور في الحكم غير مسموح وكذا منع التعبير عن الافراد المكنية الفرضية بطريق اقتصر دون الطول في الحكم مقدر ولنا في
جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له على عشرة الاستثناء على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارضون
باللغة ولو لم يصح لغة الحكم بطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكم بطلان وجوب عشرة فتدبر الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاجل
عدمه اسي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفنا في الاقل للضرورة
لان يسي الاقل كثير فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه فلما ينس فلا ضرورة فيجوز على الاصل ومن حجة خلاف الحنابلة في الاكثر فخط
هذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكار بعد اقرار بل هو اداء المقدم بطريق الطول ولا حجة على
المشكك في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا بوجه ما ذكره لما
وقع الاستثناء في كلامه قلنا لانه يبرهن عن الضروريات وعن لسيان وقلنا ثالثا ما ذكرته من نظرية والمنظرة لا يعارض المأنة فان وجوه
هذا النحو من الاستثناء وثبتت بل اربيب فتدبر وقالوا ثانيا عشرة الاستثناء ونصف وثلاث وثلاثون مستقيم وليس الا لان الباقي وهو ثلث الثمن اقل
فلما يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا اذا قلنا والقار والقالي عشرين فانه مستقيم والجمع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح
في صورة استثناء الاقل ايضا والسجل انما لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح لا يول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح
حتى العبارة لغة وانما ينافي البلاغة ولا كلام لانه في البلاغة بل بقول استثناء الاكثر فيما يحل بالبلاغة مستقيم كاستثناء الاقل وفيما لا يحل
لا نقدر على التحقيقية قالوا بشرط الاتصال اسي كون الاستثناء متصلا بالبعضية اسي كون المستثنى لبعضا من المستثنى منه قصدا بان المقصد
معنى متنا ولا له مجازيا كان او حقيقيا لا تبعاس من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسبي الى الحقيقة فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا
في الف الاكرام من الحنطة معناه لا قيمة الاكرام ليكون من متناولات الالف ومن جهة البطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصوصية في الموكل
بها كما اذا قال وكلتكم بالخصوصية الا الاقرار اذا الخصوصية لا تنظم تصدق ان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما ثبت الاقرار له عهده من حيث
ان الوكالة اقامة مقام نفسه فاجوز لنفسه يجوز توكيده فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطاع الاسرار الالهية هي الوكالة اقامة
مقامه نفسه لان فيما وكل به لا يصادم ولم يوجب هو الا انه الخصوصية فيقوم مقامه فيما لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا بد
ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصوصية لكنه اقامة مقام نفسه في جواب المدرس ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الموكل الجواب
مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدرس محققا من ذمته باقرار الموكل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح

اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بالحكامه وانما اجازة اى استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمدا باعتبارها اخصومة مجازة في الجواب مطلقا
 في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار فتأمل لان الحقيقة هي هنا مبنية على استثناء الاقرار من الخصومة لانه لا تنازع في المبدأ وهو المبدأ الشرعي كما لا يخفى عرفا
 فلا يحل عليه بل يتقبل الى المجاز ثم يحرج ان الحقيقة ان لا يتقبل البتة اليها من الملاقاة لفظية ولا غير ظاهري لفظية اخصومة فان الحجة لا يوجب ان
 لا يتقبل اخصومة في معناها فالاولى ان لا يتقبل حقيقة غير مرادة لانها محرومة شرعا والتوكيد بالبحر ما لم يلق فلو بقي على الحقيقة لطل التوكيد
 فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلم اراؤه والحق ان الحقيقة المجازة في التوكيد خاصة لطلان التوكيد بها فلا يتقبل الا من
 في عرف المؤمنين المتشبهين من التوكيد بالخصومة الا الى التوكيد بالجواب كما لا يتقبل من المجازة الى الفعل المحال في عرفهم فتدبر على هذا
 اى كون اخصومة مجازة عن مطلق الجواب في مجلس القضاء مع استثناء الانكار اى عند كونه فروعاً منه واطل عند ابي يوسف للاستعانة اى يكون
 مستغنياً للمستثنى منه كونه مساوياً لها في المفهوم فان الانكار هو اخصومة هذا والمجب ان يطل الاستثناء ولم يحل اخصومة على المجاز ليقرب الاستثناء
 مع كونه تشديداً فتدبر ولما فروع مذكورة في الهامية في كتاب الاقرار بطول الكلام بذكره **مسألة** الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس اى
 من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية لمحققين وهم الامام محمد بن الاسلام والامام شمس الدارمة والقاضي
 الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي البداية لوقال بان انت الاخر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار مؤكداً كونه مقصوراً
 عليه دون غيره واكثرهم على ان الحكم فيه اصلاً لا تقيا ولا اثباتاً بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اى حكم الصدر على ما عداه من متناولاته
 فما قل الشافعية ان خلافاً في كونه من النفي اثباتاً فقط واما كونه من الاثبات فعنما فتفق عليه ليس مطابق لما ثبت عنهم من تحلل
 في الوجوب والتوجيه اى توجيه نفيهم بالبرائة الاصلية اى الاصل برائة الذرفين في الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفياً من الاثبات
 الا انه عند الشافعية بالعدم عند عدم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل اى توجيه ان الاصل في الممكنات عدم النفي والاثبات ممكن فيكون
 عدمه اصلاً فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية ليعني ان الاصل في الاشياء اللاحقة
 فينبغي المسكوت عليه المستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتاً بالحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات بيان في افادة الحكم المخالف بالاصل عدم
 الافادة باللغة فتدبر لنا ولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكماً مخالفاً حقاً للنفي الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدم طرح
 سواك لا يقيد الاخراج والمسكوت كان قبل فذكره الايض ان قلت بيان في المنقطع حكماً لكن من اين يلزم في المتصل وفيه كلام قال في المنقطع
 بينهما بافادة احدهما الحكم ودون الآخر تحكم فان استغناءهما على منطوق واحد قال في السامية وفيه ما فيه وجه ظاهر فانك قد عرفت ان الافادة مجاز
 في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين الجوز ان افادة الحقيقة ولا يحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء الاخراج المستثنى وجعله مسكوتاً
 ربما يستعمل مجازاً لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولما تأمينا النقل من اهل العربية انه كذا اى من النفي اثبات ومن الاثبات نفى
 وعليه مبنى علماء المعاني ان زيد الا كما يصلح رداً على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح رداً والبناء عليه انما يصلح لو كان مرادهم
 انه رداً ووضعا يصلح جواباً واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والابا كما هو طفقهم فلا لكن الكلام غير متوقف
 عليه فتدبر ولنا في التاكيد التوحيد وهو لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل بل اللسان كافتة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في
 المستثنى حكم مخالف فانه انما يتم بالنفي اى نفي الالهية عن غير الله لقم والاثبات اى اثباته تعالى وادروا عليها اولاً النقل محمول على
 الحكم لنفسه ليعني ان مرادهم بالحكم المخالف المستثنى منه عدم الحكم لنفسه متعلقاً بالمستثنى لانه نسبة النفي الى غير اى ليس مرادهم عدم

انما رتبة عدم الحكم بنفسه انما يكون لعدم تعرض النفس لاداء الحكم وعدم تعرض لسيطرة عدم الحكم السابق ومنها وهو كون المسكوت عنه لاحكام الحكم خارجا حتى يكون مقيدا للحكم النحوي لما قرع عن الايراد على الاول اشار الى الايراد على الثاني بقوله وكذا التوحيد على عرف الشارح انما هو في غير ما يلزم من كون استثنائه اثباتا كون مسكوت الاستثناءات من النفس اثباتا وبالعكس اجيب عن الوارد على الدليل الاول بانه لا يثبت في ما ذكرتم فيها العدة في ماخذ الاحكام وهو الاستثناء لعدم النسبة النحوية فيه وانما فيه النسبة لنفسه في سلم استثنائه في المستثنى فلا بد من الحكم النحوي لما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الاتفاق فيها على السواء وفيها فيه فان تعرض لنسبة النحوية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل يحل على ان ليس المستثنى حكم لنفسه بانه نفس وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس لاداء الحكم ولا يلزم منه تعرضا باتقاء الحكم بل قد يكون بالمسكوت فلا يثبت مدعى الحكم بها وقد يجاب بانه قد تقدم ان الاتفاق موضوعه المعاني من حيث هي لا حيث انما قامت به بالذات من فاته كان استثنائه موضوعا لاتقاء النسبة لا يكون وضعه لاتقاء ما من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلهذا لم يتغير ما في نفسها ثبوت مخالفتها لثبوت المدعى ولك ان تقول هذا غير راف فان مقصودا الجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه باتقاء النسبة في عدم تعرضها وبها لا يثبت في الوضع المعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم تعرض كذا قد مر به وهو الحق في الجواب ان النقل لا يحمل هذا التاويل فانهم صرحوا بانه من النفس اثبات بما هو منه وبالعكس فها من ان عدم تعرض وجيب عن الوارد على الدليل الثاني بان عرف الشارح حاشوا الكلام في كونه التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بجامع الكفار فانهم لم يسموا التوحيد من غير معرفة بالشعر وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب النحوي حيث كان وهو ما منكر الوجود والله تعالى بل انما كان مشركا كما قال الله تعالى ولئن سألتم خليفي السموات والارض ليقولن الله افداكم ايمن وهو ما كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتقديس والاقارب لكونها حاصلين ثم صارت التوحيد بعد ذلك عرفا للشارح واورده عليها اثباتا في النزاع في الدلالة لانه قد تقدم لا يدل لانه على النحوي وعند الجمهور يدل لانه والنقل المذكور يحل على ثبوتها حقا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم سبعة عندكم في مثل ليس على السبعة ولو لم يكن عرفا لاثبات السبعة لما رمت ويتم التوحيد ايضا لانه يفهم عرفا للنفس والاثبات وهذا يدفع ما قيل ان الكار دالة ما قام الازيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لا يتم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب لكانا يلحق بالكار الضرورية بانه دفع ان القدر الضرورية هو الدلالة عليه عروفا واما لا يكون الدلالة بالوضع فالمشرك ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر اقول في الجواب ثانيا هذا التجويز مع لعله في نفسه فانه لا دليل على اللغاة النقل من اهلها واذ قد حملت النقل على العرف فليجوز في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سقط فاهل اللغة انما حكموا الموضوع اللغوي والاصح حملة على بيان العرف لسيطرة ان لا يصح الاستثناء من الاستثناءات اتمه فان الاستثناء يقتضيه حكما في الصدر واذ لا حكم لعه في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو على عشرة الاثمانية السبعة وقد صح على هذا الاصح فتبين ان الجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لانه كيف واذ قد منع الحكم فيه لانه فلان يمنع هذه الصيغة ولي هذا على النزل والمافد ان يمنع استثناء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعبر عنه بمقيد انجود لبعض ثم يفيد استثنائه منجود هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يعبر عنه بالمركب المقيد في اى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالامثال المذكورة في بعض المنقوص عنها ما يعبر عنه ثانيا بانه منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصه تسعة فهو مقرب لانه لا يتكلم وليس في المستثنى حكم فاما وبما يقال في حفيضة السكران للحكم في المستثنى فيكون مطلقا عروفا ولغة فالتوجيه باقرا للحكم في المستثنى عروفا والكارة لغة توجيه بها لا يرصون به في فهم الحفيضة السجاء لكون المستثنى في حكم المسكوت قالوا ولا نقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنا فليس فيه تكلم بالمستثنى لانضائه لا اثباتا اذ هو في الجواب لا يثبت في هذا النقل بل كما النقل وهو انه من الاثبات ففى من النفس اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منادى ليس تكلم الكل ما يثبت

المستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم المصدر فقط فلا نص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
التأويل وبما يجب بان المعنى انه صريح الكلام بالباقي وهذا لا ينافي في نفسه حكما مخالفا للصحة في المستثنى ومن هنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم ان
ما قيل في حواشي من ارجان على شرح المختصر ان القول بالتحكمين المتخالفين في المستثنى من المستثنى لا يتأتى مع اختيار ان الاسناد وبعد الاخراج وجه الاستدلال
ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج بهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فلهذا لا يرد به اندفع الغلط في التخصيص ان الالين بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا تانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من الاصلوة الا بطوره صحتهما بغير الطهارة لا فائدة الاستثناء في
الصحة وهو باطل الكفاية فان الصلوة مع فقدان شرط اخر من شرطه ونحوه والكفاية مع الطهارة باطله وتلعا واما في بعض شروح المنهاج من ان
المذكور غير صحيح غير عارف فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث لا يقبل الا لصلوة الا بطوره صحيح بل ادعى السيوطي ان قوله قد
قد كفي رسالة مفردة اساسا كثيرة له فافهم ويحجب اولها كما اتول بان الطهارة في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضه وليس قاطع دل على اشتراط
اخر من الاستقبال والشرط غير ذلك لا يضر به ما فانه محض لعموم حكم الاستثناء وانما لغيره احكاما وعدم قبول التخصيص بل الدعوى بطوره
وان قيل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لا بد للتخصيص من مقارنة
ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير عارف فان اشتراط الشروط الآخر من ضرورة الدين وكان مقدما عليه فصلا مخصوصا وانما لا يصلح
التخصيص بالظهور بعد روده العام فافهم ويحجب تانيا كما قال الالهي انه منقطع فلا يخرج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة بطوره
ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى الاصلوة حاصلة بصلوة بطوره كل مفرغ متصل كما تقر في الخبر وقد يقال كونه مفرقا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير كهنا الاصلوة موجودة الاصلوة بطوره فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولان الا لقطع الصلوة
عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وتانيا ان الاصل محكم بل يتبادر وظاهر فلا يعدل الى الا لقطع الذي يصار اليه بغير ضرورة
شرعية ويحجب تانيا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كما في اشتراط للصحة غير ما قاله لزم الصحة مع فقدان سائر الشروط لا يحسنه ان
الحمل على المبالغة بخلاف الاصل سيما في الشرح فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم الصلوة ويحجب رابعا كما في المختصر ان قد رتب المستثنى
منه وقيل الاصلوة الاصلوة بطوره والكل فان كل صلوة بطوره ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعاً فلا استثناء وان شئت
جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى الاصلوة صلوة حاصلة لا مقترنة بالطهارة وهو واضح كما في المثال الاشكال في المستثنى منه فانه لا ينفرد
عدم انصاف الصلوة بجمال غير الاقران بالطهارة كما في ما زيدا لا قاسما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد المحقق الشرعي فالاطر او باطل لان
الحصول الشرعي غير مطرد لا تفاد سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط
وان اراد الحصول المحسوس فافهم ما قاله المحسوس غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسنة وقيل ان الصلوة بدون الطهارة
الشرط ليست صلوة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
صلوة حقيقة فيضع الاستثناء ويحجب تانيا كما هو المشهور عن الجمهور انه لا ينفرد بتوابع الطهارة في الجملة ولو موقوفاً على شروط اخرى وذلك
اذا تحقق سائر الشرائط المعبر في الصحة وروى هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من نفسه ان يكون اثباتا للثبوت لان يكون متروكاً بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متروك بين ان يقع اذا تحقق سائر الشرائط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق فتأمل فان الرد ليس بشيء لان قوله هو
الجبيل ان الاستثناء من نفسه اثبات لا ان اثبات في كل فرد عموماً وفي كل حين عموماً فافهم انه لا صلوة في حال من الاحوال الصلوة في حال الطهارة

في الجملة قطعا لا يتصور فيها وجوده بان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطريق النكوة موصوفة في الاشياء فيتم فيلزم صحة كل صلوة لطريقه ولو لم يكن
فقدان سائر الشرائط والاجابة بعد تسليم هذا التقدير الالهي الرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويحاجب سادسا بان مثل هذا الكلام متعارف في انا
الاشترط اي اشترط المستثنى منه بالمتن والتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المستثنى
لما لم يثبت انما يدل على اشترط الصلوة بالطهارة وعدمها بعد ما انا ان اي المستثنى منه لو جرد مع اي المستثنى في الجملة فلما دلالة اللفظ عليه فلا يدل
ايضا على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان في تسليم عدم الحكم في المستثنى من كونه مثل السكوة وهو مدعى التخصيص وقد يوجب بعض الاجابة
بارجاء الى المشهور وهو الوجه الخامس فليكن بالتأمل ثم هنا فوات الفاعلة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدار للغيرية اما الموجود في
لا اله موجود الا لا فاعلم يلزم منه عدم امكان الله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالله لا اله ممكن بالامكان العالم بقيد
بالوجود والا لا فاعلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يعيد التوحيد اصلا ويحاجب اولها لقل عن شراح المختصر بان كلمة التوحيد مبني على عرف الشارح
فلك اختيار كلا الشقيتين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن ولقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارح وقع في ان المعنى ليس
ممكن موجود الا الله فانه موجود واجب وليو واما ان عرف الشارح حادث فمائل ويحاجب ثانيا كما هو منقول عن بعض المحققين ان وجوده تعالى
تقرر في بداية العقول لان التكميل لم يكن وهو المقصود ومنه نفى التشريك لان الناحية طيب مشرك فاذا ن شئت ان المقدار لا مكان وصلى
فيلزم منه نفى امكان الله سواء تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى اتيه فمائل فيه ويحاجب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان
لا حاجة مهيئا الى التجزئ بل اصل التركيب لله وهو المقصود وقد دخل عليه لا والله لا اله الا الله في فاعلم الالهية فيه تعالى فاعلم الالهية هو الله والمسلم
الاول وهذا ابداء شق ثالثا بانه لا حاجة الى تقدير النسخ وهذا الكلام مما يعجب منه فانهم لا يدرون ما بال العربية فايد طول في هذا كيف لا يعجب منه فان لا
ليقتضيه الحكم في الظهور بالضرورة ولعله بعبارة كلامه على كونه من نفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى اتفق الاله الموصوف بالالهية الاله
الموصوف بها يروح لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرو عليه شئ اخر هو ان لا يلزم منه نفى امكان الغير فالاشكال كما كان في ان تقول ان لا التي لنفي
الجنس فيفيد نفى الجنس في نفسه هو الاستبعاد والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى التجزئ في ما قيل في الصحيح
لو يدل لا والابا وقيل انما الاله الله لكان كلاما تاما لانه من غير تقدير وانما هو لنفي وكلامه الا اي ليس مغاوما الامفاد والافاد والافاد لا يحتاج
الى التجزئ فاقول بدفع هذا القول بان المراد من قوله لم انما كلاما الا ان حاصله التخصيص من القصر كلاما لانه لا ملامزة بين تمامية الكلام من لا وال
وبين تمامية من انما ممنوعة كما لا يخفى ويحاجب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان يمكن لا يوجب بالامكان لعمام فهو ضروري فيلزم من الامكان
الوجود اي يلزم من امكان وجوده الواجب وجوده بالضرورة قلنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدم
اي عدم الوجود عدم الامكان قلنا ان نختار تقدير الوجود ويقول نقيض وجوده في امكانه لان الموصوف بالالهية لا يمكن مطلقا التبت بالضرورة
وبه عليه في علم الكلام ان يفرض هذا الجواب بالآخرة لول سلم ان نفى الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفى الاله سوى الله تعالى
روا فيهم المحقق المشرك فمائل ويحاجب خامسا ان مطلقات الالهية ضرورة للتعالي عنه التغير والتبدل فان الاله ليس من شأنه ان يوجد
مارة ولا يعدم اخره فيكون الايجاب منها كضروريا كالسلب في هذه القضايا والكانت مطلقا ضرورة ضرورة معنى فمختار تقدير الوجود والعدم
الاله موجود بالضرورة الا لا فاعلم بالضرورة فلزم امتناع الاله اخر غير الله سبحانه ووجوده تعالى وتم التوحيد فمختار تقدير الفاعلة الثانية
الضعيفة المحقون الذين واقفوا الجهد في ان الاستثناء يعيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الاشارة لانه اي الاستثناء

فإنما لا يتألف الحكم الصدور بعينه صدره وخل بالعبارة فيها قيل كذا الاستثناء غاية الوجود عدم وبالعكس فلو لم فيه الحكم المتألف الا ان
 صدر ثابت مقصودا بهذا الابل تبعا فيكون اشارة والاوجه على ما في التحصيل ان هذا ليس على الإطلاق بل انه اشارة الى ان يكون مقصودا في عشرة
 الاشارة لان المقصود منه سبعة اى الاقرار به وانما في ما اذا قيل تم تبعا له عبارة ومقصود من عبارة اخرى كالمادة بالتحديد فان الاثبات والنفي المنهيين
 فيها كلاهما مقصودان وقد قيل لا يتصل الا الى النفي لان الناطق غير مسمى كذا مشتركة فالمقصود منها رد وجه وكيفية في الاثبات بغير الاشارة
 وهذا محتمل كذا غير ضروري لاصل المقصود واذا لا يزيد على انما تشبه في المثال فبما بل قد يفقد الثاني بالذات فقط دون الاول الا انما في الاستثناء
 المقترع نحو ما انت الاخر فافهم تحقيق كلا منهم قدس سرهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم
 يحكم عليه وعرفت انه لا يتصل المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مفيد المستثنى منه منقوص من البعض ويعبر عنه عن الباقي ففي هذا التعبير الطول يذكر
 الكل ثم اخرج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي السكينة في الالفاظ اختيار طريق الطول ثم انزع ما قال صدر
 المستثنى ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني هو ان يذكر الكل ويحكم على البعض وما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالمفهوم مفهوم
 المقرب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فبما لعل من قال ان الحكم فيه لغة انما يفهم عرفا وانه لا ينبغي ليس اللفظ موضوعا لافادة
 الحكم التام بالذات بل انما هو قيد لستفاد منه الحكم ضمنا واشارة الى يديه ما انفكوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
 فيه وقد ليدل عنه فيقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس سرهم الا لعدم التدبر في كلامهم الفائدة الثانية عند
 الحنفية يجوز مع ما لا يدخل تحت الكيل بحسب متفاضلا وانه ليس ابو الان العلاء عندهم الكيل مع الخمس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
 عليه الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آلة الصلوة والسلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا بسواء السواء هكذا روى اصحاب الاصول والذين
 في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الوتر بالوتر ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا بسواء السواء
 حينما يعين يد ابيد فحديث طويل اخرج الشافعي الامام وفي البر واخوانته ور ولفظ الكيل صريح في التحسين وغيره ما يقال الامام فخر الاسلام
 ومن تابعه مبناه اى مبنية هذا الكلام ان الاستثناء معارضة عندهم فافهم كذا مع طعام كسواء يحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
 فاسواء سلقا سوا كان مع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او مع طعام لا يدخل فيه ممنوع لصدور الكلام ان الاستثناء
 انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حقه من الطعام بحقتين مثلا يدخل تحت عموم الهن وعنده الحنفية الحكم
 في المستثنى هو المساواة لانه بمنزلة المسكوة عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وبلو لفاضلة حقيقة او شبهة كالجائزة في غير البيع فيها فقط
 في الكيل بالكيل عادة لان العبرة بالمساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنظل بحسبه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كالمسك
 اذا بيع بحسبه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيها ما لا يدخل تحت تغييره كوزن في الصدر والاصل الا باحتمال في حقه فيوزن وفيه نظر ظاهر
 بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل الا في النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
 ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النفس والافرق على المنهيين الا ان الحل في استساوي عند الحكم في المستثنى والقول به بالنسبة وعنده
 ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقتضى ما ثبت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل العلم ان المستثنى حال المساواة
 في المعيار فيبقى المحرمة على سائر الاحوال التي سواء ما ومن جملة ما يمنع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو انه لو كان مبنية
 الاختلاف ما ذكر كان الامام فخر الاسلام ومثاله قائلين بجملة لانهم قائلون بالحكم المستثنى منه انهم هذه الاشكال لا ليست الا على من فسرها

منه اى العرف من انما
 في المستثنى مخالف للكيل
 من كسبيل المقصود انما
 فلا يصح ان يكون ذلك
 في الفرض بين المستثنى
 والاشافعية كما قال
 فخر الاسلام

على هذا النمط وليس مطالبنا بكلامه وانما نشاء من سوء الفهم وقد التزم في كلامه ان ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذاهب
الشافعي ان الاستثنا لا يوجب الحكم بالمتعارضة كالتخصيص ثم اوضح في هذا الحديث الذي من خبراته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وبما
المفروض التمثيل بالاشتباه الاستثنا وعبارته قدس سره كذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لقولان على الف ورسهم الامانة لقولان على تسعائة وعندنا
الامانة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا عما سبقوا قولا الا الذين تابوا عما سبقوا قولا والذين تابوا عما سبقوا قولا والذين تابوا عما سبقوا قولا
فحينئذ يفتنونهم وكذا قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يتبعوا الطعام بالطعام الا اسوا السوا ولا يتبعوا الشر بالشر الا اسوأ الشر
لان الاستثنا عارضة في الكيل خاصة بخصوص دليل العارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشارعية فالنظر بعين البصيرة
في نية ابتداء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثنا والدليل عليه ان في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مجتث القياس ان الاستثنا
المقدر الاحتمال الكليته كما يتجسس المص لبقوله فالوجه لو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالوجه على ما في التحرير ما هو ذا من
كلام هذا الحجة الامام فخر الاسلام في مجتث القياس ان منبأه اعتبار النوع المستثنى المفروض وتقدمه او حجبته فقد راجع حقيقة الاول اي نوع الحكم
هو الحال الكليته المستدركة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فيقضي باليدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم المحرمة وقد راجع الشافعية الثاني اي حجبته
بما هو مطلق السحال المستدرك فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في المحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الاخر
انه ليس فيها انسان الا زيدا لا حيوان الا زيدا وعلى هذا قال الامام محمد الكان في الدار الاخرى فبذلك حرج الاستثنا منه بنو آدم ولو قال الاحمار
كان الاستثنا منه الحيوان ولو قال الامتناع كان الاستثنا منه كل شيء ففعل ان الاستثنا منه ما يكون اقرب الى الاستثنا ولعل هذا ظاهر لمن لم ادنى استقراء
وتدبر في الكلام فها هو الله علم بحقيقة السحال مستكملة الاستثنا بعد جعل متعلقه بالوادعوه من المبادي كما في التحرير متعلق بالاخيرة فقط عندنا كافي على الفاسي
من النخبة اسي كما ذهب هو عليه عليه متعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المحضر النزاع في الظهور عندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة عندنا
في التعلق لكل لا الامكان اسي لاني امكان التعلق فانه ثبت عموده الى الكل اسي كل واحد ثبت عموده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا يتأتى من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في
شرح البديع ويظهر من كلام الامام الشافعية رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحقيقة لم يصح جواب بل انما هو بالرجوع الى الاخيرة وتبين ان
يكونوا متواترين وانما نسبت الشافعية اخذوا من دليلهم فمشاوة على النقي لا يدمن لتعظيم الاستقراء البالغ وليس بل نصريح الائمة وحفظ
وكما عرفت وعلى النزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهور ما كافي في صحة النسبة فانهم وقال القاضي البكر الباقلا
والامام الهمام حجة الاسلام الفخر الى بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في تياتي الاخيرة فقط او في الكل وقال المرصني من الروافض بالاشتباه
فغيره فيوقف الى ظهور القرينة قال شارح المحضر وهذا القولان الوقف والاشتباهك يوافقان لنا في الحكم لانها قاضيان بالتعلق بالاخيرة
والوقف في غير ما الى ان يقوم دليل وان خالفنا في المآخذ لان ما خذهم في تعيين الاخيرة المتيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان
لاكل فلهما ايضا ولا احتمال لكونه لما عدا من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعزلي
ان نظر المآخذ اب عن اجمالية الاولى بان تحيلنا نوعا من الاشياء والخبرة والامرية والمهنية واسما بان يكون الاسم الصالح للاستثنا
عنه متعلقا او حكما بان يكون حكمها متعلقا نحو اكرم بني تميم واستاجرهم والحال انه لا يكون في الثاني ضمنية الاول اسي لا يكون في الكلام الثاني
فجاء يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثنا عنه نحو اكرم بني تميم واستاجرهم لا يزيد ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المستوي

والاخيرة

فلا أخيرة هي يكون حين ظهور الاضرب للاخيرة والاضرب ما بان لا يتخلل انوعا واسما وحكما وتخلل في احدا لكن يكون في الثاني ضمير الاول وتخلل في الاول
ضمير الاول في الثاني لكن اشتركان في الغرض السبوتان لتلخيص اسي فيكون للبحر في الصور الثلاث ومنها آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنة
لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شبهة وذات اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الا ان الغرض من جعل هذا الامة والامة
واحد هو اسي البوا حسن يوافق الشافعية اذا حمل الكلام على النظم واللامع وهو قول الشافعية الا انه اقصر المانع فيها فصار يخالف الشافعية في
لم يقصر وانما سخطا فكان في تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اول ان حكم الاول في ظاهره في الشبهة عمودا ورفع عن البعض بالاستثناء مشكوك بجواز كونه للاخيرة
فقط فلا يرفع حكم الاول كما يجوز انما به بالكل فيه فحكم الاول ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظاهر لا يعارضه المشكوك واما احسن
صما قالوا حكم الاول مستيقن برفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان المستيقن بحكم الاول ممنوع اذا احتمل ارتفاعه بالاستثناء ولو لم يصرف
موجود ولا يقطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتأمل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيها
لا صارف عنها مع تطبيقها وان لم يمتد اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فانه منافي لمختص ان الاخيرة الضالكة اسي حكمها ظاهر والارتفاع
بالاستثناء مشكوك بجواز ذلك جوعه الى الاول بدليل والي رفع الاخيرة وجعل الرفع ظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة بل
وقد يقرر بان منع الاول مشكوك فلا يرفع الاصل من ظهوره في التعلق بها وحيثما التعلق بها اما سجا را حقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد
لا يحتاج الى قرينة لتعيين الاول فلم يرد في التعلق بالاخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاول ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر
عنده اعترض كيف وبما في قوة اصل المطالبة لك ان تقر بهكذا ان تعلق المتعلقات بالقرين اصل عند اهل العربية وقد اعيد عنه ايضا حكم الاول في ظاهر
الشبهة لعدم التعلق بغيره وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيها لا صارف عن الحقيقة فتعلق به وبقرين ولا يتعلق بما عدا الا بقرينة وبما
يدل على عدم التعلق بما عدا ما تامل فيه فانه موضع وثنا ثانيا الاتصال من شرطه اسي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه ساخر من الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عدا ما وبما يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فالعطف الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء بالحققة مع الصارف عنه فيعتبر بدليل اخر موجب لا اعتبار هذا الاتصال والسبب في ضعف هذا الاتصال ان العطف في محل
لا يفيد الاتحقة في الواقع وبما حصل ان لم يعطف اليهم في صورة عدم العطف لا تعلق لاحدا بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاتصال
الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يبيده ساخر عن الاول وجوبه بظاهر لان الحمل المتعاطفة قد تستوعب الساعة اذ اذكر الاستثناء بعد
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولي للحقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلاثة اذ قرن بعدا استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلاثة فان الكسفة بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغير تاسيان فيحكم بوجوه الى الكل اذا كانت الحمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف
الكثير والكثيرة متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقط لانه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو المسكوة
من غير عذرا والاخذ في كلام آخر وظاهر فيها نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لعدة قد مر وبما يكفي لناظر المصنف
واعترض ايضا بان الدليل لو لم يدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل بالاتصال منزلة لعدم لامر
خطا بية وينزل الحمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعاخذ في اخرى تركها لابل اما ما لسان في المقامة الخطا بية لكن يحتاج الى القرينة
بكونه خلافا لظاهره فلا يدل ولينا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط لا ترمى انه كثير ما ينزل وجوده لشيء منزلة لعدم في
المقامات الخطا بية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او اوعا رة غير ذلك مما بين في فن السعفة فلهذا

ههنا فاحفظ فانه من مزال الاقدام ولنا ثانيا لو كان متعلقا بكل ازم توجه الفعلين الى متعلق واحد وهو التسامع والشك ان باب غير البناء كغيره فعمل
عليه لا يزيل لان المتعلق تابع للاختيار فتدبر واستدل على النفي راولو قال في عشرة الاربع الاثني ازم تمامية فم يتعلق الاستثناء بالماضي وان المتعلق
بالكل ازم ستة ويحاي بان في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر لم يتعلق بالكل للتقدير المانع اياه والايه مذهب بل يصح كان
الاثنان متبعا لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي متفيا لكونهما اليه مستثنين من اربعة المستثنية وثبوت شي واحد متفاده محال اتول سنة
رويه وحدة الموضوع من شرط التناقض وليس الظاهر وليست وحدة متحققة ههنا لان اثنين يشبهان من جملة الاربعه استثناء وانفسين من جملة الستة
الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق قلت قول اثنان في الواحد النوعي غير صحيح كما لا يخفى فتمت سبيل ثانيا بان عمل العدم
استقلاله ضرورة في فان غير المستقل للقيضة المتعلق والارتباط واجب للضرورة فيقدر تقديره بالماضي والماضي متعينة للمتعلق لان الكلام فيما للضرورة
وبما يندفع الضرورة فلا يتعلق بما عدا ما ويحاي بان وضعه اى وضع المتعلق بالجملة للضرورة حتى لا يتجاوز قدره وفي التحرير ان اريد انه وضع للمتعلق
بالاخيرة فتم مطلوبنا وان اريد انه وضع للمتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لانه منع على المنع ووجوبه بمنسوخ وباطل لانه يستعمل بالماضي والكل
الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع انه لو تم لفي مقدما اصل الدليل وربما اقر بان المراد بالضرورة
عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء عدم استقلاله ضرورة في التعلق والماضي تعلق فلا يتعلق بما عدا ما في يندفع لكن يرد ورواياتهم
ما اشار اليه بقوله اتول ولهم الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند الخصم موضوع للمخرج عما قبله متوقفا
او اوجدا فافادة متوقفة على التعلق بالكل فنفيه الضرورة فانهم ولا يخص عنه الابان يقال انه ضرورة في التعلق لانه غير مستقل والاصل في الحصول
ان على العامل ان كفى الافادة وههنا الاخيرة كافية لرفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالماضي متبعا لما صا وقادما في المنهج من ان
بالحال والشروط والصفة وغيره فان مقدما الدليل جارية فيها مع انها لكل اتفاقا فنفية انه لا اتفاق الا في المتطرف في التعلق بالجميع خاصة
كما صحح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المحصول فلما نقص الابه لا بالصفة وغيره فانها بالماضي عندنا وسيأتي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيندفع به المقدم فانتظر الشافعية قالوا لا العطف يجعل المتعدد والمفرد فيجعل الحمل كالمفرد فالتعلق بالواحد فالتعلق بالكل
اقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فان صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بالواحد لاخير وهو عطف
الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان يتعلق اوله بالماضي ثم يجمع مع الاستثناء بحطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فلا يلزم تعلقه بالكل وجيب المشهور بان كل اى صيغة المتعددة كالمفرد في عطف المفردة حقيقة نحو جاز زيد وكذا كالحمل الية لها
حمل من الاعراب او وقعت صلة واما في عطف غير المفردة فالقطع بان نحو ضرب زيد بيمينه وبكره تبيان ليس حكمه ولا يظن من هذا الدليل وجوب ان الاستثناء
من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانها كشيء واحد منها انما يثبت واحد المتعاطفين فيود للاختلاف في كيد وقدم الكلام
فيه ثم يرد عليه ان هذه الغاية لا يقيده بالماضي والماضي مع انه لا استثناء وسائر المعطوفات فالحق ان جواب المصنف هذا تنزيه فافهم وقالوا
منها لو قال والتدلا اكلت ولا شربت انشاء الله تعالى فعلق بها اتفاقا بيننا وبينكم فلا يخش بالكل ولا بالشرب واجيب بان اى انشاء الله
تعلقه بشرط الاستثناء فليس مما نحن فيه فان الحق به لانه تخصيص متفك فيكون مثله في الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان
قالوا وجبنا سحاورا فخصصنا الغير المستقل على شرط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليلية بخلاف الاستثناء فانه تخيير ولا يلزم
استحوا وما وضع النوعي الحكم التعليلية والتخييرية في الاحكام الاترى ان الشرط قد يفيد اتفاقا بيننا وبينكم بالكل ولا بالشرب واجيب بان اى انشاء الله

الجملة

محمولا بمنزلة من وجب القول يكون اللفظ واللامراضية فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلنت فيهم من سقطوا الجمل في قولهم انما هو عطف
الجزئية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وهذا لما اسيى لانها غير من المبتدأ فلا يستثنى عطف هذا والاسمية عليها وهذا انما يتم
لوجعل الذين مبتدأ واما اذا جعل مفعولا لمفعول مضمر والطب تفسير فليس له محل الاعراب فيمنع العطف لقول الكلام في الاستثناء انما الكلام في
الترجيح اذا ترد في العطف على الانشائية والجزئية ولا شك ان المأثرة التي قالها في عطف الجملة على ما فيها من عطفها على غير ما فيها فما ذكر كيف
للمترجيح ولعمري ان الجملة الاولى في خطب بها الكلام بيل جمع الخطاب وكون اقامة الحمد ما يقوم به الامام وانه الالة خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بيل الكاف واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجح الاستثناء اليها وهذا الوجه مما اشار اليه الامام في قوله لا سلام
القول الا ترى ان الالة فان القول ليس كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحمد كذلك يصلح مرجحا لاستثناء العطف واما في التلويح انه لا استثناء
من خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله
الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في احتمال حقيقة ولا شك ان الكاف موضوع لافراد الخطاب بطباق اهل النحو وكيف ولولا انه لم يكن للشيء والجمع
عامية وفيما استشهد بجوزان يكون قوله من بعد ذلك خطا بالغير اسرئيل على طريقة الالتفات اشارة بانهم غير قائلين للخطاب ويمنع ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والموتى فقلنا اضربوه ببعضها فحي كذلك يحيى الله الموتى باس من صلح للاعتناء
والذكر على هذا ففسد وبعد التزل لا يضر ذلك احتمال في الجمع جازا كما يستعمل في غير الواحد وهذا هو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف الخطابين لوابقى الكاف على حقيقة واحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا بقوله لو منع ذلك
اسمى اختلاف الخطاب العطف على خبر الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزاء للاسمية وتجزأ فيه لمنعه على كماله لكون الخطاب فيها ايضا جمعا والثاني باطل لان
فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الالية الطلبية لا يصلح وقوعه
تجزأ لا يتأويل القول على ما هو المشهور والتقدير والذين يرمون المحصنات الى الاخر مقول فيهم فاجله واولا تقبلوا وجوزان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر خطاب للامة والمعنى والعدا علم بايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وج
لان من عطف الجملة الاسمية على الكبرى الاتحاد للخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها اللام لانها ليست جملة من جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تقبلوا لان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير حاجة الى ما يلزم على ما جوزه صاحب المنتاح في مثل زيد يات ب الفقيه والزهدي وبشرع وبالشعر والاعمال
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير حاجة الى الجزئية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المقطعة
المتعلق ولا تقبلوا متعلقة بالجزئية فامل ولهم رايا انه اسمي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا بخبر جالهم من الفاسقين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول
اشهادة وهذا الوجه ما اختاره صاحب المداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتها هي المشار اليهم بالوكيل وصحة هي مستقون فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن لذة المشار اليها بالوكيل وهم الرامون او عن صفة الفسق واستثناء لذة من الصفات لا يجوز لان الذاة غير داخلية
فيما قبل الثاني ولو كان الاستثناء من لذة فاذا عدم ثبوت حكم للشيء وصار الحاصل لهم لاعتناء من لاعة الله تعالى الا الذين الذين
ما بوا فانهم ليسوا سقيين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان الفسق ليم الكمال من التائب وغيره ولم يكونوا فاسقا من اسمي شيئا بل هو الكمال التائبين
بعد التوبة صالحين والباقيون هم الفاسدون فيه لان التائبين غير متصفين به اصلا وبالجملة الاتصال من لوكا او هو الاحوال لا يستقيم الا بخلاف

القبض شرط الملك في البتة دون البتة فانه يعيد الملك بنفس المنة دون البتة فلو قطع النظر عن خصوص سبب ويؤخذ انه شرط الملك شرطاً خارجياً
عن الحد لا يوجد المشروط وانه بل لا يصح في هذا شرطاً أصلاً فان نوع الشرطية لم يربط بوجود المشروط وانه لا يقال ليس المحذور المشروط العام بل المحذور
شرطاً مطلقاً أي من كل وجه سبب وهذا المذكور شرطاً من وجه دون وجه فتدبر وانح في جواب ان كون القبض شرطاً للملك
منوع وانما هو شرطاً لوجود الملك الحاصلة من البتة ولا يلزم من شرطها الخاص بشي شرطاً المطلق بل شرطاً ايحاب البتة للملك و
تلك لم يوجد سبب تاماً كما يفصح عن عبارات الفقهاء فتدبر فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدو بل لا بان يكون المشروط واحداً مشروطاً
ستدرة في وجوده المشروط وتارة مع هذا الشرط وتارة مع اثر والسبب يتعدى على هذا النمط فان الملك يحدث بسبب شئ ولم يرد ان
الشرط لا يتعدى صلاحته يرد عليه ان تعدد الشرط لا يبرهي ولم يقل احد ان شرطاً لا تعدد فقلت المنة في الشرط اصطلاحاً لعدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجود المشروط دون كل فتمت المنة وبسبب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الكثرة المتعددة ولم يتعد
مفهوم سبب اشتباغ الوجود وكما هو احد معين من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اسي يستتبع لوجود الملوك كالجناية على الصوم والطهارة سفهاء
الوجوب الكفارة والسفهاء في اعتبار القدر المشترك في الشرط ودون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحداً بالعدد اذ لولا له لمسا في فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالاشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل محال
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا فكل واحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد والاقوى بخلاف
الشرط فانه لا نقباض عن كون الاقوى تحصيلاً متوقفاً على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلاً بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان استناع كون تحصيل
الفاعل ضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر ودون المؤثر السببي فلا يتم هذا السر والادلى الاكفارة ما سبق اقول خلاصة ذلك هي ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلاً للشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا مينا كالواجب عند المتكلمين النازعين الى زيادة الشخص فانه يتعين بنفسه ومملوك للماهية التوحيدية
والعقل على راسي الفلاسفة النازعين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه للشخص بنفسه فاعل بل نقول اقتضاء الماهية للشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي انبته الى المعقول وغيره وايضا جاعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على
التحقق فلو اقتضى المنة الشخص لاقتضى الوجود فيوجد قبل الوجود وهذا البطلان الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه مهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والهدا علم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جلياً فلا يرد ان الملل
اشترعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشرط ولا يفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزا سبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد
لم يتقيد به ولا وجوده لا حاجة الى هذا القوم فان جزا سبب يتوقف عليه وهو يخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه بكل نفس سبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشئ على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
انما وجوده سبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف
على الذات الوجودية فتدبر ويدفع بان المتبادر من الحديث انما هو انما يتوقف عليه تاثير مغاير للمؤثر فيخرج سبب ثم اورد على عكس الحقيقة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى والافاضة به والتاثير للمؤثر فيه اذا لم يوج الى المؤثر الحدوث عنه جملة المتكلمين في علم تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلم للحاجة لا مكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف يقلل بوجه هذا في المحجوز الحدوث
كانت صفت الواجب تعالى مجده وهي زائدة قديمة لا تستلزم قيام الحادث مستغنية عن المؤثر مطلقاً حتى من الذاتية الموصوفة بها اذ لا حدوث

بالبدلية في شرط دون الجزاء تحكم بحسب قول المقصود من اليقين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاحذ الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يميل اذا كان الاحتمالان على السوية وهما تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر مسألة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تقييده ايجل فانه ليس كالاستثناء بل الجيب لانه مقدم تقديره فيقدم على الكل اذ هيئة الصدارة للكلام كالاستثناء والتمني وقد تقدمت في هذا الكلام ليوهم ان الشرط ايجل يوجب حكما مخالفا لما اخر به كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان سائغا في القول بخاتمة البصرة ان جملته فقال واما قول البصريين في مثل التركيب ان دخلت ما تقدم خبرا في جملة خبر مستقلة وليس خبرا ولو قال ما تقدم جملة كان اشمل والجزء محذوف لدلالة عليه ولذا لم يحرم مع كونه فعلا مضارعا وهو خبر شرط وجزءا وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا ولذلك لم يذب على تقدير عدم اكرام عدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقدير اسي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا يعنى بالبصر رتبة الوجدانية فليس ما تقدم اخبارا باكرام مقيد نفسه للجزء المقدر كالجملته الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيد اضرته بذو اما قوله لا يحسنرم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لا اجل ان التقديم به يطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قيل في حواشي مرزا جان على شح الخفة نظيره ما قالوا اسي البصريون ان في زيد تمام ضمير هو الفاعل وما تقدم مبتداء والوجه ان يكذب فان المفهوم منه في التقديم والتأخير اسي تقديم الظاهر وتأخير واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الصحيح الذي لم يسمع قوا هذا النحو بينهما اسي بين التقديم والتأخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة وجوز التقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكاة وسمعت عن مطلع اسرار الالوية في قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحويان علماء الكوفة وبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يقدّم اصلا وفي صورة تقديم الاسم انما هو المقدم مبتداء اتفاقا ولذا اختلفوا على مطالبته الفضل اياه في التقديم افرادا وثنية وجمعا لكونه حالما للضمير لا في صورة انا خير من اوجبوا فيه افراد الفضل ابدافقرا قول الحق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتأخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكسفيات والمزايا الزائفة على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه ردا للالكار وغيره وهما يضم منه في التقديم حكما سو كذا في التأخير فالتكذيب اسي تكذيب الوجدان الفسرق لعله لعدم السليقة لفهم قائل الكلام واما عدم فرق العربي ابلغ فانه كان عاميا غير مبلغ فلا يعابنه اسي لعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن التكلم مع شئ لاجل غير بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوة عن غيره الى غير ذلك من الكلام فلما لا يعاب بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه والمكان العلم القبح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يعنى في التقديم نسبة مرتين بخلاف التأخير كيف لا يفرق وسند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء هذا الكلام ستين ثم اراوان يبين الكثرة فقال والسفر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقة منتظر التعلق بشئ لم يذكر بعد كونه مشتقلا على نسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين ما كان ذكر الشئ بعده فذاكر منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق ما تقدم سموه الربط الذي يقتضيه المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده به فلهذا خط الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى النير مسلم لكن لما لم يرد منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يجرد العلوم العربية فثبت ومن ههنا اسي من اجل الفرق الذي بين المقدم والمأخر صحيح تمام الزيدان لكونه سندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام اسناده الى الضمير العائد الى المقدم فينبغي التظايق فالحق ههنا اسي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه سندا الى الضمير وانها ام الربط مرتين هذا ما حفظه فانه حقيق بالخطا في ذلك

من الخصائص المتصلة بالثبوت والاعتقاد إلى وحى وقدم في حروف المعاني نحو الكرم بنى تيمم إلى ان يدخلوا وهي كالشروط اتحادا وتعدوا
فقد يكون واحدا مستقدا اجتماعا او يدلا وهي كالاشتراك في العود إلى الجس او إلى لاخيرة اذا عتق بعد عمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة
والمتأثر ههنا المتأثر منه فالمتأثر عندنا الانصراف إلى الاخيرة وعند الشافعية إلى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان و
الرافضة مشتركة في هذا ابو الحسنين ان ظهر الاخيرة فلا خيرة والا فلكل في التحريم ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط
والثانية لعدم اخراج شئ منها بعض المسمى من افراد العام فان مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد
الثانية لا عدم بثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم ان لو قال مفادها ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و
يقبل الثانية لكان متباينا على مذهبا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انها تخصصان تنزل على رأيهم وقال مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض
التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط والثانية بعض المسمى عن الحكم وانما لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بها نحو اكرم العرب
اكان اشياء فخرج الشرط غير الهاشمي واکرم المسلمين القرن الثالث فخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقا والكلام كان
في الوضعي المطر واليه اشار في التحريم ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضاد ان اسي قد يتفق
مع قصر التقدير اذ تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضاد ان فان قلت القوم القارون اياها من الموصاة لم يبيدوا
تخصيص بها وانما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعها للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم تخصيص ولو اتفاقا لم يخرج
في هذه الخمسة بل قد يوجد في غير ما من المصداق لغير المستقلة نحو كلبه بل ولا العاطفة والنظر في قدر الرابع من الخصائص المتصلة بالصفة
نحو اكرم الرجال العلماء يخرج الجهال قيل تفصيلا ليس نفظا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام
المفهوم من حقيقة ام مجاز والوصف في ثبوت المتعد والمعطوفة بعضها على بعض كقوله قمر يش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة
في بناء ومخاراة علم ان تخصيص بالشروط والثانية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم الخائف فيلزم عدم بثبوت الحكم لبعض واما الثانون
للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحريم اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمقتضى القصر اتفاق بينا وبين القائلين بالمفهوم
واما الاثبات في الثانية التخصيص للحكم في البعض المخرج فقاموا المفهوم ثم والثانون لا قائل واسحق ما قال صاحب التحريم فان العام
في عبور متصل في معناه ولم يقصر في البعض اصلا بل انخفضت كما عرفت من ارادة الشرط يخرجها عن التام ويعيد الحكم التعليق في جميع
الافراد الذين يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والافني اسكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا واداة الثانية
بشيء انما يحكم العام ان ثارته فيحكم على المنيا المنسوبة بالثانية لان العام مستقل فيه والصفة بتقدير الجنس ولا ثم يعتبر عمدا في افراد
الصفة مع الواضح كذلك كما في اجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا اياها هم فقه افاضت هذه القيود نفى الحكم عن بعض
اداء العام في غير ما يحكم العام فيه فيتم لقرينة في المناقضة ان المراد من البعض الآخر كما في المفهوم المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
ما يوجب الشرط والصفة كان المعنى اكرم الرجال العلماء وان كانوا علماء واکرم الرجال العلماء العلماء وهاهنا كما ترى بل لا يوجب للشرط وغيره
من التبعين معنى التاكيد بخلافهم فان معناه عندهم اكرم العلماء في المسكوة به انهم ان مذهب الشافعية لا يوجب بوجه اما اولها فانه لو كان
المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط والصفة او المنيا بالثانية يعني التكرار والوجوب ان يانها بالاشياء فلان هذه القيود غير مستقلة لا
المراد بالصفة بالتقدم ولا يصح التعلق بالبطريق التاكيد فيكون للقيود فاقدم معنى نفى الحكم فلا يثبت المفهوم بصفة ما شرطوا الثبوت

فانهم يستقيم ثم انك قد درست ان في الاشتراك ايضا العام باق على معناه واذا قيد بالافراد ففهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع المتوهم
الذي للكلمات فهو ايضا ليس تخصيصها وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء
قرينة فقد ظهر ان ما صداه الشافعية من المتصلة مختصا ليس فيه قصر اصلا واحتق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين متاوتبه المصنف اختار مذبههم ظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل طنوه شيئا فرأى الخامس من المخصصة المتصلة بدل البعض نحو اكرم سبعة بينهم
العلماء منهم ولم يذكره الاكثر من اهل الاصول قيل انما لم يذكره لان المبدل منه في نية الطرح لان البديل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا يلزم
ولا يخصص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزحبي وشيخه في تحقيق كون البديل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في علم
المبدل مطلقا حتى لا يعتبر عموميه وخصوصيه بل هو محض في التمهيد والتوطية لذكر البديل فيقاو بمجموعها فضل تأكيد وتبيين ليس في الافراد لان النسبة
شكرية هذا واعلم ان مشتاقنا انما لم يذكره لان المبدل منه مستقل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المستعبر فيه
ميتية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطية النسبة الى البديل ليفيد فضل تأكيد فليس هذا من المخصصة فانه لم يفرغ عن المتصلة
اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال **مسألة** العرف العلمي احيى تعامل الناس ببعض افراد العام فخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كحسبي الطعام وعادتهم كل البصر صرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف العقولي بان جرى العرف بهج الاستغرق
لكل بل كلها اطلاقا في العرف ارادوا بعض الافراد فباتفاق بنينا وبينهم كالمدراسهم تطلق على النقد الغالب في العقول والاتفاق على فهم لم الضمان
بخصوصه في قوله اشترى لهما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن تمثالا اذا كانت العادة اكله وما ذلك التبادر المخصوص وهو يتحقق في العلم فخصص
كالعقولي فخصص هو شل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيّد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تعقيب المطلق بالعرف العلمي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تعقيب المطلق يعني المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترى لهما من القبيل الاول ودون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع فهو غير مسموع اذا المناط في تعقيب المطلق بهذا التبادر في التعقيب للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا أي قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل سقوا فان الاستقراء شبه بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته فثبت
كرفع الفاعل ثبت بالاستقراء القول الاخرى في الرفع فقال فانه انما الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العلمي عامة لانه لا يخص فيبقى على عموم
قلنا المقيدة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة بصيغة لان غلبة العادة يسير الى غلبة الاسم كالمدراسهم على الغالب فالباعث في العرف العقولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس لا غلبة العادة فانه لا يابحث المخصوص فيه الا ان يستعمله اغلب القول بتخصيص العقولي وضرورية قرينة ودون العلم تحكم صريح
لا يصح ومن هنا ظهر وجه اخر للحدس هو اشتراك العقولي والعلمي في المناط وبما قررنا اندفع ان لغلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص
عرفا قوليا ولان نزاع فيه مع انه كلام على سند فثبت **مسألة** يجوز تخصيص كتاب بالكتاب ام لا يجوز كغيره من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدا على الخاص وبالعكس وسواء كانا متلاصقين ام يكون احدهما مقدا او متوخر او هو المتأخر عند الشافعية ومنهم القاسم
الامام ابو زيد وجميع متأذي الشافعية عجايب فان القاسم الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متأخرا وتمامه لظن فيه التراخي فليس بيننا
بل رضا الحكم الثابت عن بعض الافراد ومنعه اجب مطلقا متأخرا احدهما من الاخر وهو موصول لكل منهما وصاحبه فصل الحنفية العراقية والقاضي ابو بكر والامام الحنابلة
كلها من الشافعية وهو المتأخر بان الخاص مخصص الشان متأخر او هو ما بان العام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له النسخ متأخر غير متاخر لان

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان امده نحسبه باسومي سلب المقتول
 مع كون الحكم باعطاء الساب للقاتل مقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان مقدما على النسخ والمقارن ويهتفي هذا العام المنسوخ البعض
 تطبيقا في الباطن لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخر ابل يقال ان الخاص مخصص النكاح موصولا وان جهل التاميز بين
 العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الاخر فيوقف بقدره الى دليل اخر كما هو شأن التمايز من اسقاط المتعارضين وطلب
 الدليل دون وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب البداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
 اصل متاصل في الباب ويؤخر المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكره هو الذي يسا مد عليه الدليل فيمنع
 عليه الفرع الفقهي فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقاة المكرهية قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
 الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر واه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل اسقطوا بها وعلموا بالقياس فرج في الفجر حديث النبي وسنة
 العصر الحديث الثابت وايضا عارض حديث النبي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستواء بركة ويوم الجمعة فيما خصصوا العموم بل حملوا
 بالحوم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في بعض التمايز
 من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التمايز يجمع يحل العام على الخاص وسيصح به المصايف الا ان يقال ان الاصل ان لا يحل بها
 لكن الامر في نفسه ان حكم احدها ثابت فلا جل الفقه على العام على الخصوص وهو ان من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الحادثة
 قتال فيه قال الجوزون اول اول لم يكن النسخ مخصصا للعام الكتابي بل لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولا الاحمال اجلسن ان
 يضمن حملن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحمل المتوفى الزوج
 وليس بهما مقارنته وسنة قوله تعالى والحصاة من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تلحوا المشرك بكمناجاة عن المشرك فان الكتابة
 مشرقة للشكيات كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله لا يبعث رسولا الا بالحق انما يبعث الله رسولا يحسنون القولون والله اعلم
 وقوله عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغير ذلك من حكاياتهم قلنا الله الذي لا يتخفى عن باطل من الكرمية الاولى وهي قوله تعالى واولا الاحمال
 آه متاخرة عن اثباته يقول ابن مسعود من شاء باهله ان سورة النساء القصصية نزلت بعد النبي سورة البقرة كما ذكره الامام محمد في الاصل كذا
 التفسير وعبد الرزاق ابن شبيب واسببه واودد النسائي وابن ماجه عن ابن مسعود انه يكتنه ان عليا يقول نكح اخرا لاجلين فقال من شاء لا عنه ان
 الآية التي في سورة النساء القصصية نزلت بعد سورة البقرة بكة او كذا اشهر او كل مطلقة او مستوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
 وابن ابى شيبة عن ابن ابى مسعود من شاء حالفه ان سورة النساء القصصية نزلت بعد اربعة اشهر وعشرا واولا الاحمال اجلسن ان يضمن
 حملن والروايتان مذكورتان في الدر المنثور واذا ثبت هذا فيكون نسخها لا تخصها فبطل استدلالهم ثم القول بكون كرمية واولا الاحمال مخصصة
 لعمد مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالوا بالبعد الاجلين وبها نوع احتياط
 للتعارض والجهل بالنسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالوا بالنسخ واما ابي سعيد فلم ينقل من احد قتال فيه وكذا الحصة
 نزلت بعد كرمية ولا تلحوا المشرك كما ذكره جماعة من المنسقين فيكون ما نسبته لهما لا يثبت به وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تلحوا
 المشركه حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركه نساء اهل الكتاب وروى ابو داود وفي نسخة عن ابن عباس في قوله ولا تلحوا المشركه حتى يؤمن
 ولامه مومنه غير من مشركه قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب اهل المسلمين حرم المسامة على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

انه قد استثنى من ذلك فالمراد به نسخ اذ لا حقيقة للاستثنا والمعنى انه اخرج النسخ من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو نسخ قال في الكشف
 ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها بمسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في الزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننهم عن جبرين في
 قال جبريت قد دخلت على عائشة فقالت لي يا جبريت المائدة فعلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فادرج فيها من عمال فاستحوذوا بها وهاجهم
 من جسرهم فحرموه واخرج ابو داود في نسخة وابن ابي عمير والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيات القلاء و
 قوله وان جاورك فاحكم بينهم واعرض عنهم وروى ابن داود في نسخة يا ايها الذين آمنوا لا تتحلوا شعائر الله ولا شهواته الا ما حرم ولا
 القلاء هذه الرواية في الدرر وفيها رواية اخرى وفيها ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم النسخية باعتبار الاكثر والاعدا علم على ان اللازم
 من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم جواز ان يكون رفع الحكم عن البعض بعد ثبوت لادفع الحكم من الاخر فيكون تخصيصا
 والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه نسخ والاول بطلان فاعتلت المدعى حسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتعيين المدعى سيد
 قال المجزون من مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولوجود انتساح اشخاص به لزم ابطال القاطع بالمتاح
 ولا يبطل القاطع بالمتاح وهذا الوجه دل على عدم انتساح الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
 اثباته بل متنا واما ان العام المتخصص بالكلام مستعمل في فلا يجوز نسخ الخاص ونحن نلتزمه لو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
 بالاستقراء الا بالعام فكما بان منطوقنا فلما باس بنسخ احمد بالآخر قال في الحاشية بهذا المدعى ما قيل ان معنى كون الخاص قطبيا والعام
 محتملا ان الالفاظ الخاصة لم تختلف في كونها موضوعا للخصوص والالفاظ العامة مختلفة في كونها موضوعا للعموم فلما كان قوة بخلاف
 العام في هذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مبلغ للشبهة فيها وخلاف من خالف به لم اطلعه بعد
 ما ثبت ونور البير بان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخل تحت ضابطته
 ستواترة والالفاظ اشخاص منها ما روى بالاحاد وقد ثبت به قبل في حواشي مزاجان على شرح المحقق لرفع الجواب الثاني المراد من ان الخاص يكون
 خاصا بالقياس الى ذلك العام وما نطق بكونه مخصوصا واما ما يكون خاصا بالنسبة اليه القبة مثل لا يكرم ابهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
 اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان اخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك اشخاص على ثبوت
 الحكم فيه لغرضه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطبيا لكن يجوز ان يكون هذا
 غيره فلو نسخ هذا الشخص بالعام لنسخ حكم فردا منه مع كونه مطلقا عابا لحكم الذي فيه المطلقون اقول مع ان القاطع والمحمول بهذا المعنى غير معروف
 بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللغوية لم يكتف به وقال يروى عليه ولانه لا يتم في
 الخاص من وجه من العام فانه عام ايض والانتساح فيه حكمه من افراد مع بقاء في البعض الآخر وحكمه في البعض منطلون مع عموم المدعى لهذا انتساح
 من وجه ايض كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقرير على ان يقال المدعى وانما كان عاما لكن قد ثبت ما ذكرنا عدم جواز انتساح اشخاص لطلوع
 بالعام المطلق فيعم الحكم لعدم القائل بالفضل وعلى هذا يلغوا الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل والى على عدم جواز انتساح الخاص المقدم العام
 فلا يجوز انتساح العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
 اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ اشخاص الحقيقة بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ اشخاص بالنسبة اليه بعدم القول بالفضل لهذا لا يلغوا تعب واول
 ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لغرضه وان جميع الافراد لان المقطوع هو فردا واما جميع الافراد فمقطوعة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورثه بعده

وايضاً لو تنزلنا ظاهره من نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحداث فالاحداث وهذا مثل الفرج وليتسن لنا هذا امر نفوي فانه يرجع
الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص لاحد بل تعارضه وان كان قول واحد من اللغوي مقبول فكيف نحن بمواجيل في العلوم كلها من اللغة والمعارف
الالهية لا سيما مشاركة من لا يرفع منه واجيب عليه على اقل تخصيص كما اذا لم يكن عاماً في تأخذ بالاحداث فاما حديث ما لا يقبل لتخصيص جميعاً بين
بين هذا الدليل وبين دليل لمخصص مطلقاً القول وليكلم مدخول كما تقدم فيقيد وليست لنا على تعارض حتى يجمع ولو زعم عليه بامر عن ابن عباس رضي الله عنه
في انتساج ولا تنكح المشركاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ذلك ان تسند بالاجماع المتقدم لما نقول لتخصيص مطلقاً قالوا لو كان الكتاب مخصصاً لم
يبين البين لان التخصيص تبين والكتاب معين لقوله تعالى تبين للناس من انزل اليهم فانه يدل على كونه عاماً على الدلالة والصلوة والسلام بيننا جميع فهو
مبين وتبين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح القول انما يتم الدليل لو لم يكن عاماً فهو انزل اليهم مخصصاً بالتبعية لتخصيص بعض الكتاب
لبعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز تخصيصات الكتابية فان قلت لتخصيص مجاز فلا بد من باعثة وليس ينبغي العموم سالما قلت الباعثة
وجود التخصيص من غير ريب وعوض هذا الدليل لقوله تعالى في صفة القرآن تبيناً للكتبي ومن جملة الكتاب فانه بيان له فيجوز لتخصيص فانه بيان
للعام وهو من كتبه ايضاً وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبين للقرآن ولم يزمه ان كل فرع من التبيان حتى يجوز لتخصيص بل يجوز ان يكون تبياناً
له بوجه آخر منه برافاً ولي ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وهو مبين للقرآن ايضاً بهذه الآية والآية وان نورد فقولنا بان وليكلم لو سلم دل على عدم صحة تبين القرآن للقرآن مطلقاً وهو باطل بهذا النص
والحل ان اقل من الكتاب دلالة وهو على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنن فلا يزم من تبين الرسول صفة الله وسلامه عليه وآله واحصاه
ان لا يكون تبيناً بالكتاب لجزان يكون تبيناً من تبين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يزم تحصيل الحاصل للمحال فتدبر مسأله
بجواز تخصيص سنة بالنسبة وتخصيص المتواتره بالكتاب وبالعكس أي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها لا تقدم والمخارعة عندنا ان اذا كانت مقترنة
تخصص والا فيشتبه المتقدم بالمتأخر وخلاف الشافعية في انتساج خاص الكتاب بعام سنة المتواترة او عامه بنسخه ما اشد ثبائهم لا يجوزون انتساج الكتاب
بالسنة مسأله لا يجوز عند الحنفية تخصص الكتاب بغير الواحد وكذا تخصيص سنة المتواترة بغير الواحد لم يخص ليعني دلالة وبنحو ما اجاز الباقون من
علماء الاصول مطلقاً سواء خص بقطعي قبله ام لا ولو توقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز لتخصيص ام لا لاننا انما نأخذ بالكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما هو بقوم حجة والخبر قطعي متناهي خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص تبيناً ويان في الظنية لان العام
المخصص قطعي بل الخبر قوسي منه لان الظن فيه في الشبهة فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه عارض ضعيفاً لاجل معارضة القياس على المخصص الذي
هو ضعف من الخبر كما تقدم فتدكر ثم الخبر ان كان معارضاً فالتخصيص ظاهر وان كان متأخر فينبغي ان يكون زائلاً لان المخصص وان كان ثانياً لا يجوز تخارجه
على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التايخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويأيد العام بالتخصيص بقوة من الباعثة من جهة "مجمع الفاسد الثام
فسادها بخبر الواحد من عموم قوله تعالى واصل الله البيع وشهدوا ولا يدعوا لموتهم من عرض الله عنه حديثاً في قوله "فليس" لا يجعل لها كفي وقلة القيمة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت "ما رجاها" قالت فخرجت منه
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتدي بنفسه ففعل بها ما كان في روائه اخرها في ثوبه
عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى واناروا بها امير المؤمنين لما كان مخصصاً لقوله تعالى ما سكن من حين سكتهم فقال امير المؤمنين كيف تترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه يقول امرأة وهذا الاستدلال بتوقف على حجة قول "صحيح" ان ان ثبت الاجماع على الرد

الاجماع

بهذا الخط اجيب انما روى امير المؤمنين لست روى في صدقها ولذلك زاد لاندري اصدقت ام كذبت في صحيح سلم عن ابى اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالساً في المسجد الاعظم مع الشيخ فحدث الشيخ بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه واله والحكما لم يجعل لهما سكنة
ولا نفقة ثم اخذ الاسود وكفاس من حصن انحصاه فقال وليك تحدث بمثل هذا قال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم
اقول امرأة لاندري لعلها حفظت اولئها لما السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجون الا ان ياتين بنما حشة بنية
وفيه ايضاً قول عروسة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة في هذا الخبر كان مشكوكاً الصحة عند امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لا يثبت في صدق
الراوي غير حجة فضلاً عن التحصيل به ولا يلزم منه انتفاء التحصيل بالخبر الصحيح واستدل ثانياً بقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم اذ روى عن
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة ان من شد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني
قد جاء بطرق لا يتخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضع الزناوة واليه هو مخالف لقوله تعالى وآتاكم الرسول فخذوه ونهيكم فلا تأخذوا
ضعفه ورواه فهو ضعيف مردود واقول اسلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تمامه حيث يبطل المنسوخ بالكيفية فلا يصح بالضعيف واما التحصيل فله
موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض شائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة بلية كيف لمخالفة
المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وكان في المنهاج هذا مقتضى بالتواتر فانه ايضاً مردود عن صلى الله عليه واله واصحابه
وسلم وبيان غاية ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص التواتر والكتاب جائز قطعاً فالمراد بداروسى غيره والعام لمخصص حجة
في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد قال سبط الاسرار الالمية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقص
بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص التواتر اولى من تخصيص الصحيح بل بواو لان المعنى والله اعلم اذ روى عن حديث في محل الريبة
فاعرضوه على كتاب الله لان صفة الجمل اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر الخبير وان قالوا اولاً
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره طئي الدلالة لان العام طئي والجزئي منسوخ بالاكس طئي المتن للونه غير واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعي فاكل منها قوة من وجه وقد ثار فيها وجوب الجمع في اول العام بالتحصيل فيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامته فعلى فرض ظنية العام الخير
نظرة المتن والدلالة فظنة اضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الرجح اقول مع اتياننا على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي يرد عليه ان اللمية دلالة الخبر ضعيف بضعف شدة لان الدلالة فرع الشبهة واذا في الشبهة شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى فظنه
شبهتان شبهة في نفس شبهة الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فلا تساواة فلا تارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وفيه اولاً انه مقتضى بالعام لمخصص من الكتاب لجرانه فيه وثانياً ان شبهة في الدلالة لاجل شبهة في الشبهة وشبهة واحدة من
الشبهة بالدلالة وفي الدلالة العرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتاوى لا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذا وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الكثرة بمنع الظنية وقالوا ثانياً الصحابة خصوصاً عام الكتاب
وبها حل كل ما رواه ذلكم بما شئكم المرأة على عمدتها ولا خلافاً لما رواه سلم عن ابى هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه الآية في ما رواه
المحرمات المذكورة سابقاً ومنها الاخت على الاخت وفيهم من مذهبها الموانع حرم الجمع بين المحارم فلم يدخل العمه على نيت ايجافها وروا ذلكم
فلا يكون تخصيصاً بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى ليوصلكم الله في
اولادكم بآية القائل رواد الترمذي عن ابى هريرة مرفوعاً ولفظ القائل لا يرث ولا يتوارث اهل البيت رواه ابو داود وابن ماجه بن زيار

وقد بان لمخلص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لئلا يؤذوا فإلا كان الميراث من باب الولاء فالجديث لا يحكم الآية وخصوا تلك الآية بقوله
 صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء والأئمة فدفعنا فيهم يومئذ ولادنا لعلنا نعلمهم الآية برسول الله صلى الله عليه وآله
 وأصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وإنما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فإذا كانت الصيغة عامة لعمدة وأجمع وهو لم يلبس من حيث العموم
 فالقالت سيده النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فتمت من هذه الآية حتى سالت الميراث قلت فعل فيها بقباس أولاده صلى الله
 عليه وآله وسلم على أولاد الآية فردوا الحقيقة بأبداء سائرته النصف لوسلم العموم فليس هذا من الباب في شيء قالان تخصيص حقيقة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم إنما كان لأنه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشقة فاقطع فيه فوق القطع بن المتواترات ومن
 هنا ظهر لك أن ما جرح به الحديث النصير الطوسي في شأن صديق الأكبر من أنه يخص الكتاب بجزء واحد من فاية حاققة وبلاوة وجهه مصدقا
 وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيره فله أنه كان مقطوعا عنه هم الميراث من أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء أمير المؤمنين
 علي والعباس يتنازعان وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والتبريد والسعد سأل القوم وقال القوم الشككم بأحد الذي بأذن تقوم
 أسما والارض القومون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس
 فشكوا بأحد الذي بأذن تقوم السواء والارض القومون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم
 وقال أمير المؤمنين عمر وأحد الذي بأذن تقوم السواء والارض القومون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم
 للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه وأحد يعلم أني لصاوق في رواية الحديث بأحد الذي بأذن تقوم السواء والارض القومون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم
 وقال لا أقضه بغير ذلك حتى يقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طلحة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فظهر بذلك أن اجلة الحاجة
 ما لا تعالين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا قال كانوا سمعوا أنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ
 على الكذب إذا خبروا لا يهاب هذه الأيمان الشديدة وإنما يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال أفاضل وأخبارهم اليقين فان عدالة
 هؤلاء الاجلة قطعية فلا يخافون على قتل امرئ في رتبة وقد روى مسلم أيضا عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت
 لا زواج المظاهرة حين اراد أن طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضا عن أبي هريرة
 هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي وإنما تركت بعد نفقة نسائي ومونس عاقل فموصدة رب الجمل ان قطعية أظهر من الشمس على
 نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه إلا من هو شقي بل شقي القوم وقد عدا بن تيمية الصحابة رواية هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا إجماع على
 التحصيل قد عرفت أن من لم يخص شيئا من هؤلاء فضلا عن الإجماع فانكنت في صار الإجماع محض بالاجزاء الواحد قال وليس تخصيصا
 بالإجماع فان الجمع خصصوا ولم يكن إجماع سابق على التحصيل فتفكر قيل في حواشي عمرنا جان على شرح المحضر أنما يتم ما ذكرتم من تخصيص
 الصحابة لولم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع أقول لم يخص به من قبل ولا كان مستورا الآية أو خيرا وكلاهما سفيقوان فانهم فيه ان الملائمة
 ممنوعة بل يجوز أن يكون تلك الأخبار متواترة وبعد الاتفاق والإجماع على التحصيل رقيق توفر الدواعي النقل من البين فصارت إجماع
 وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت أيضا أن المحض من حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم أن الاتفاق
 المذكورة أحاديل تلك الأحاديث المشابهة للإجماع على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تعبد المطلق ولعل المراد
 بعده وتسمي البعض فان هذا ليس تعبد المطلق وهو نسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الحفاو فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا

من المعلوم ان هذه الدلالة لا تقتضي كون الشيء اقوى من غيره بل هي من قبيل الدلالة التي لا ينافي فيها
وجودها والعدم في وجهي المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في قدسية الظنية اصلا فانما مساواة
العام والخاص في قدسية الظنية بعد مساواة اهل الظن ليس شرطاً لتخصيص الاتفاق عليه اني على تخصيص خبر الواحد للكتاب كما اني شرح المختصر اقول لا يلزم
ان ابي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن من جهة المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت لا يصح للاتفاق على تخصيص خبر الواحد عام الكتاب قال
اما حديث اختصاص خبر الواحد عام الكتاب فادبر علينا لما تقدم من تخصيص بالقاطع قصيرة ظاهراً واعتدلاً وادبره من ثبوت ثبوتها فاعلم ان
فان قلت من باب العام يصير صحيحاً بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كما وقد بينا سابقاً ان دالة العام لمخصوص لا يؤول دلالة القياس و
منه فكيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التخيير تحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيها اى العام والمفهوم يقوى ظن ان خصوص
بعبارة في العام فحق العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان شبهة في دالة العام عند علم ليست الا من جهة ظنية لمخصوص فيه وغيره شبهة لا شبهة
في العام في هذه الظنية يصير دلالة عند ظنية محله لمخصوص فبأى شيء يقوى ظن لمخصوص وايضا قد يقال ان المعقول الظنية لو افضى الى ظن لمخصوص
فانما يقتضي ظناً ضيقاً اى احتمالاً مرجوحاً على خلاف الواقع لا العلية اى ظنية ظن لمخصوص من هذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثلاً
المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اهل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه والمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيراً من لمة فلا يظن لمخصوص لا ظناً ضعيفاً والظن لا يعنى من الحق شيئاً اقول لا يسعد ان يقال في الجواب العام عند علم
كان منطوقاً لا احتمال لمخصص المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص فلا يظن لمخصص الخاص وهو المفهوم شدة ضعفه لصيرورة الاحتمال منطوقاً لا
يعمل لمخصص لوجوه المساواة فتأمل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة لا انما لا نسلم وجود ظن لمخصص بل مبطل عموم العام كونه منتهياً فانه لا يظن انما لا يظن
يضل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقاً لكن قائم المفهوم لوجوب التوقف الى البحث عن لمخصص فافهم فغلب على الظن او لم يتبين
اشكال لمخصص يبقى مثلاً للمحل غير مفيد شيئاً فاذا ظن لمخصص قوى هذا عدم صلاح العام معارضة وقوى لمخصص تدير فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصاً حتى لا يتوقف فيه **مسألة** نزل الرسول عليه وعلى الوصاية الصلوة والسلام بخلاف الصوم كما لو قال اوصيكم بالصوم حرام على كل مسلم
فعل يعنى فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو ضلي المد عليه واله وصحابه وسلم في عمومها لغت الاما لا يدخل نحو الوصال حرام على ابي اسحق او مشكوك الدخول نحو
يوحيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة والله على وخوله في الخطاب فعلى الذين التقديرون ان يكون الفعل مخصصاً اما في الاول فظاهر واما في الثاني فظاهر
يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم لمخصص لكن ينبغي على هذا ان يقيد بما اذا كان مودعاً لا وافاسخ من بعض فان ثبت وجوب التماسي في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل نسخاً للعام اذ لا يحتل هذه الصورة المعارضة اما في التماسي عموماً في نحو لعل كان **مسألة** رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاستعمل في محكم الله ونحو لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعي فيقتل فيخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا اقتداء به في الفعل وقيل لا يصير ما دل
بان يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل نسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقوف فلا يعمل حتى يقوم الدليل الخاص
لمخصص لمخصص اولى للملح وان لم يخص بطل العام بالكتابة وعلى تقدير كونه متاخراً ينبغي ان يكون نسخاً فقال وللثاني الفصل اولى فانه مع دليسل
الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا صرح دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يفهم مع العام
فيخصص وقيل الاتباع والحج في هذه المسئلة انه ان كان دليل التماسي مقدماً على نزول العام والعمل بنسخه فليس التماسي منسوخ فيه وان كان متعارفاً فيخصص
فلا وجه للمقول الثاني في صورتين وان كان دليل التماسي مؤخر فاحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة لتخصيص هذه الدلالة قرينة على عدم الاتساع والله اعلم

وسياتي في باب من مفعلا ان عا راد لعل في مسئلة التفسير هو السكوت عند روية فاعل قيل الفعل مع القدرة على التخصيص لذلك الفاعل عند الشائعية
 مطلقا سواء كان مقارنا او متاخرا وعند ائمة ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام فخص بالاكين في المجلس بل متاخر عنه فممنوع لنا ان السكوت عند علم
 دليل الجواز عاوة لان عاوة الشرف النبي عن المنكر فهو كالفعل على الجواز فهو مخصص عند الشائعية مطلقا وعندنا ان متاخر فناسخ والظاهر ان مخصص
 ثم ان ظهر على مشتركة بين الفاعل وغيره لعمري الحكم الى غير الفاعل المشترك بالقياس ويجلي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج
 وقد بنينا سابقا ان سناة ثابت ثم ان لعمري الحكم بالقياس عند تاخر التفسير غير ظاهر فانه يلزم من تعديل النسخ ونسخ الحكم بالقياس لان يكون العملة منهوثة
 لعمري فالتشريع قطعا ان جواز نسخ العبارة بالدلالة واللا يظن على مشتركة فالمتاخر عدم التعدي لان التعدي من غير جازع غير معقول قالوا انما يكون
 الاشائعية المتاخر عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجازع لم يظهر باليقين تخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه واله وسلم حكمي على الواحد حكمي
 اخبر قلنا ذلك الحديث مخصوص بالجماع لما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وهما لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجازع
 بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين الا يكن مخصوصا بما علم فيه الجازع ويكون التفسير عاما مطلقا كان التفسير نسخا مطلقا اذ لم يكن
 تحت العام فمرد في صورة وجود العملة او عدمها فانقلت لعمري يكون في بعض الافراد عملة بالعملة عن ثبوت حكم التفسير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في
 نفس التفسير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث باذكر تم تخصيص من غير مخصص ما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي اختصاص علم
 فيه فارق فهو ليس من نسخ الا فيما علم فيه فارق فعمدة عموم شرعية يصح قرينة اربعة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب بواحد من الامة خطابا
 لكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا لا يبلغ فيه برمسلة فعل الصالح الى العادل العالم بخلاف عموم بعد العلم به مخصص عند ائمة الشائعية واسنابلة فاقول
 المشهور في كتب الشائعية ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به المصلي في شرح الكسري في مواضع غير عديدة قلت المراد هناك على الراوي الحديث والآلة
 على احد الماحصل كما في المشترك اذ انسخي واما علم على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادة باتفاق مشائخنا وسيضع الفرق في بحث لعمري ان شاء الله تعالى فافهم
 القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير يكون فلهذا المماثل للعام حجة ان يحل على الاثم من نسخ والتخصيص خلافا للشائعية والاكين
 فيعمل لعموم العام ويترك اقتداء الصحابة وبهذا المشكل على راسهم من المتوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد على الصواب خلاف
 العموم احتمل عند العقل وجد ان المخصص فان من القطعية ان علم لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العلم من غير حجة معصية قد خصصهم بعد
 عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة قائل لانه عمل الصالحين ليس دليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على
 التخصيص ولما كان عارفا بالعملة لا يخطأ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فخصص به كالا جماع ثم هذا انما يدل على ان العمول اخصوص
 واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوص بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولما اراد في التحريم وقال فيحل على التخصيص من لانه ايهون من
 النسخ فاعلم فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكتفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف علمه خلاف
 النص المفسر فانه لا مساس للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتمين نسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد هذا يتم الزمان
 ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص الدعوى بالعام المخصص البعض فانقلت هذا الظن يجوز ان يكون نصيحا من العام لمخصص
 فمما يصلح قادت كلا فان حجت الصحابة اما قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص وناسخ او قياس فاما العام ضعف من الكل كما مرارا فانقلت في
 يلزم تعديل الجهر للصحابي قال لا يلزم تعديل الجهر لانه اسي لتخصيص عن دليل مخصص مخصوص والى عليه عمل وان دل اجالا على المخصص حقيقة قيل في رده
 الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليل مخصص اجالا حال كون الاعتقاد صحيحا لا ينبغي لعمل الجهر بالمحصل معرفة بعينه واذا لم كيف لم يبق الا التفسير لقول بانه متاخر

بالاجمل لا يتوقف تخصيصه على معرفة الشخص ليعينه كذا كذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد والاجمالى دعوى من غير حجة فلا يسمع تناقض فيه الشافعية والمالكية
قالوا اول الامر عموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجية فعله ممنوع كيف وفعله لما كان والاعلى لمخصص حجة اختياره وقالوا ثانيا
لو صرح فمخصصا لم يخرج مخالفته صحابي آخر لا يخفى لانه حجة واجبة العمل وقد بان خلاف الاخر اياه الفاعل قلنا لا نسلم الملائمة وفعله انما كان حجة
العمل ما دام ظن دلالة على الشخص باقيا وعنده مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل عدم اى عدم الشخص لان الظاهر ان لو كان العمل بمقتضاه
لان الشخص يكون ملاصقا بالظن يرفع بالظن نفسا قطا وبقي العام كما كان مماثل لعل وجهه ان جاز الخطا في زعم الشخص مخصصا فلا كيف عمل الاجمالى
متماثل فيه **مسألة** افراد من العام بحكم اى حكم العام الموافق له لا يخصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عندنا عليه كافر وفر ووصوف لصفة
او سلق لبشر كما في الحديثين الثقلين شالحا اياها باب دية فقد روى احمد بن حنبل قوله لعروة بن الرضا عليه وآله وصحبه وسلم في شاة ام المؤمنين
ميتة رضى وباعها طورا قد انكر الخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قرية كما روى احمد بن حنبل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذنوا قرية معلقة فسال لما ذنوا لواله يا رسول الله انما سميت فقال وباعها طورا والذى ورد في شاة ام المؤمنين
سميت ما روى الشيخان بلا اخذتم اما سميت لغيره فاتفقتم فقالوا انما سميت فقال انما حرم اكلمها خلافا لما في ثور شخص الا ان سميت لغيره في رواية
ابن ابي ابي كل محمد في رواية اخرى لعل وجه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما رواه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض بل هو متبايع
قالوا لى الفرق والمفرد من العام مفهوم مخالف لغيره والمفرد مخصص للعموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فاما فكره راسا ولو سلم ثبوت المفهوم فهو اى
اعتبار المفهوم متبايع ثبوت مفهوم اللقب وهو عند الثقلين بالمفهوم ايضا وما قيل كجزان يكون افراد بعض الافراد وموجب المفهوم العدد فافترع
ابن ثور لغير الكل فلا يمتشى هذا الجواب هناك فليس شى لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند الثقلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتايل **مسألة** يرجع التخصيص الى بعض افراد العام لمخصص
عندنا مجموع من الخفية والشافعية واختاره الامدى مثل قوله تعالى والطلاقا تير بصير بالضمين ثلثة قروا مع قوله تعالى ولجولتم احق برهن
فان الكريمة الاولى لغير الرجعية والموانى والضمير في الثانية للرجعية فقط وقال ابو الحسن المعتزلى وامام الحرمين تخصيص قبل وعليه
اكثر الخفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التفسير وعنى الى الامام الشافعى الفيه وقال في التفسير هو الاوجه قيل بالوقوف فهو
التمتاز في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظر فان التفسير في الثانية يرجع الى المطلقة كلها وان كانت مطلقة ثبتت كانت الرجعية
سبحة في كل طلاق ثم نسخت بشريعة البائنة والدليل عليه ما روى ابى داود والنسائى والبيهقى عن ابن عباس والطلاقا تير بصير بالضمين
ثلثة قروا الى قوله تعالى ولجولتم احق برهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فواحق برجعتها وان طلقها ثلثة قروا فذلك فقالوا ان
مرآن فاساك بمعرف او تسير باحسان ثم طلقها اقول امالى بل هو ان افسوخ البعض ضيق الرجعية فيها واد النسخ والنسخ ليس الا فيا فاق
الاشنين والنسخ فليدغم ان يكون ما روى ههنا المطلقة رواج فلما يكون ما روى ههنا المطلقة رواج فلما يكون ما روى ههنا المطلقة رواج فلما يكون ما روى ههنا المطلقة رواج
قوله الشافعى رحمه الله تعالى ان الكناية غير بائنة اما ان يقال انما النسخ مشروع بان وليس الا بالبينة بالعرض المالى فذل بمفهومه
على صحة البينة من غير ان ينسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جزمه شراح العبارة بالدلالة فاذ علم باحكامه اقول نعم واما الوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار لوله المراد وهو ظاهر فان حصل العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على صفة لانه رائد
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخص ورجع الى البعض لضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

لا يستلزم تخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس أي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزم في الاول فلا يلزم
فقط لازم من غير تعيين ظاهر في كل واحد مما فيجب الوقف وما قيل الظاهر اقول في دلالة من الضمير بالتجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر فقيده ان الضمير
اخر لانه انما هو فاستوى الترجيحان فوجب التوقف فتدبر وهذا غير واف فان المعارضة لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقول في تجوز فيه
قليلا بالنسبة الى الضمير فانه كيف فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد لقيام الشهادة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير اخرى بالتجوز في معنى العام
على عمومها كما هو في الثاني أي الضمير مجازا للثبوت لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومها وفيما ان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز
اتفاقا لانه موضوع باراد المرجع فاذا خالفه جازمه لكن المخالفة تصير على وجهين احدهما ان يراد غير ما اراد بالمرجع وان كان مجازا فيه وثانيها
ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مراد او بناء كما علم ايها المستدلون على الثاني أي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
فان المجازية في الضمير لازم للثبوت على هذا التقدير لانه غير راجع الى عموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول أي كون سبب التجوز مخالفة المراد على
هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا حصل العام بيقية الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام المحرمين ومن تابعه قاله حقيقة الضمير حقيقة
الاتحاد بينهما وبين المرجع فيلزم من خصوصية مع عموم المرجع المخالفة بينهما في اقول في الجواب اللازم مما ذكره المجازية احدهما من العام او الضمير
لا على التبيين لا تخصيص العام على الخصوص لان غاية ما يلزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة واما
مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب لما في شرح المختصر بانه أي الضمير كعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يلزم هذا
مخالفة فكذا الضمير لا يلزم مخالفا اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا بما في شرح الشيخ من انه يمنع ذلك أي كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بان
الذي في الحاشية بل بما في شرح الشيخ من ان الظاهر من الضمير كعادة بعينه فوجهه الى البعض يلزم المخالفة قطعاً واما الظاهر فانه ليس باعادة فلا
مخالفة فتدبر ذلك ان تجيب باناسلنا المخالفة وغاية ما يلزم منه مجازية ولا عايبه لان مجازية احدهما مستيقين والضمير كشر فيه التجوز من الظاهر
فيجمل في الظاهر على الحقيقة وكان ان تقرر كلام شارح المختصر بان سقطت هذه كعادة الظاهر في انه عين الامم حقيقة ولا يكون التجوز
في قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم **مسألة القياس** عند الامامة الارابعة على ما يشهد به مسالك الفريضة والاشعرى والابن تيمية
وابن الحسين المعتزلة من انهم اذا اوردوا عندنا تخصيصا بعد التخصيص لانه ان مخصوصا لبعض طلبة عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطع لا يصلح لقياس
منه الى خلافه فالباقين فافهم **مسألة القياس** انما يكون في نظر المجتهدين فلو كان مخصوصا يلزم تراخي التخصيص قال الاسلام ان القياس من خصوص حقيقة وانما هو مظهر له
والتخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في المحاشية هذا مسلم اذا كان اصله موجبا واما اذا لم يكن موجبا فلو كان مظهرا لكان ينبغي ان يخص به
العموم ابتداء ووجه الازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه يخصص ابتداء وذلك ان نقول ان الظاهر القياس منبني على عدم معارضة النص القطع
الدلالة اليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس ومنها العام اذا كان غير مخصوص بنص فخالف للقياس فيبطل القياس
فلا يصح منظر على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصوصة وهو الظاهر اوسع لئلا نساخا بخلاف ما نحن فيه وهذا ينبغي ما قيل ان عمل
الصحابي خلاف العام انما يكون مخصوصا لكون حجة مخصوصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فنثبت تخصيص القياس ابتداء ووجه الدفع ان عدالة الصحابي
مستندة الى انه لا يتركب المعنى بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية او مقالية بالقياسه وراية فتدبر ثم منها اشكال آخر
هو ان هذا انما ينهم اذا كان النص الاصل مقارنا للامام على رائنا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص الخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة
الا- مل العام ما يجواب ان هناك عمل بالبرج الليلين عن المعارضة فان القياس يرجع في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه

مجلس

فيعمل به ويترك العام لقبه وهو المعنى من التخصيص لان هذا القياس واحد قرينة على ان المراد به بعض وكيف يصح قرينة ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبره قال ابن شريح من الشافعية الكائن القياس جليا يخص والا لا وقيل ان كان احدهما جاز من ذلك العموم جاز تخصيصه والا لا وقيل تخصيص الكائن احدهما مخصصا للعام او ثبتت غلبة بعض من الكتاب او سنة او اجماع او قرينة خبرية على ترجيح القياس والا يكون شئ من هذه الاشياء مما عمل العموم الجبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبالي من المعتزلة لتقديم العام مطلقا سواء كان مخصصا من قبل او لا ولا يرى صحة تقديم التخصيص الفيزيائي والعام توقعي في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي يأخذ الاحتياط راجع لطنيين ان كان في القياس تخصيص به وان كان في العام ترك به وان تساويا فالوقوف لازم لنا لا اشتراك في الحقيقة ثابت والتفاوت في الحقيقة قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الابدان فالتخصيص من الكائن مرجحا لكن يرجح الاستدلال به كجماع كالتقديم في التخصيص بالمفهوم وفيما شارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان لينا لكن الظن السامع به فوق السامع بالقياس ثم هذا الذي ليس بشئ فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل ويدهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فاليفيد القوة في التخصيص فانه بعد شدة المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرع ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبره ان يقال دلالة القياس راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصص البعض وقد تقدم ان دلالة اضعف من القياس وغير المخصص لا يجوز تخصيصه صلا واما عند غيرنا فلان العمل به قبل البحث عن التخصيص لا يجوز عندنا بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فيه اقوى من العام فانهم كذا ينبغي ان يقيم هذا المقام فاندفع ما قيل في تخصيص غير مخصص العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجحة عنه فالتخصيص على احتمال هو راجحة العلة دون احتماليين آخرين في الواحد لضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح لعدم التخصيص كونه على احتماليين راجحة لاننا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد ان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجحية ايضا ويرد عليه ما من ان يجوز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالبحث في الجواب ما قدم من القياس راجح على العام المخصص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبره ان لا يوجب لطائف التخصيص سواء كان بالقياس او بالقول او قرينة اخرى لان التخصيص لكل مخصص اراجح او مساو او مرجح آه ولا يعبدان ايقال بالمنطقة المتعاضد الماتة فان التخصيص واقع بخلاف تخصيص القياس المستنبط العلة فاقول والاضا الاعتبار في الاغلبة لعلية الاقارب فلو كان افراده اغللب فموجب لالعلية الاحتمال والثاني اى غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اى غلبة الاقارب وكالا يمكن والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الآخرين مع كونها احتماليين فيوزان يكون افراد العلة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتساكن ابن الحاجب بان القياسات اذا كانت كذلك اى مخصص العلة او مجمعا عليها او كان احدهما جازا نزلت منزلة نفس خاص معارض للعام فتخصص بها للجمع بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب ثم لا يرد في التخصيص شيئا على رأينا لانه وان كان بمنزلة نفس خاص لكنه بمنزلة مطلقون الدلالة لهما قطع فيمنحل القياس في مقابلة فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم تخصيص غير من الاقيسة فعامل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيره وكما عدم فيه دليل يجب فيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول لعدم المدلول فيقول ان الجمع بين الدليلين التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علة مستنبطة او مخصصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما يردوا احكاما واجتبا الجبالي او لا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلة وجودها في الفرع وغلوا عن المعارض والكل منظونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه شينين اسندوا الدلالة فلو خص به الجبر لزم البطلان الاقوى بالام

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيها جميع النكرات المعمود منها لانه وال على الفرد المنتشر في مختلف نواحيه من اعلام الاجناس فاجتاز به على
 الجنس من حيث هو وسائر المعارف من الضم مطلقا والموصولة والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهودا ونهيا واسم الاشارة مطلقا
 وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل او لاجل النكرة المنقبة والكان عند المصنف الفرد المنتشر والعموم انما يلزم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد
 بانتقائه لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام النكرات فحينئذ
 والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في تورية رتبة والتعارف من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود والمنه في المقيد ما اخرج
 عن الانتشار لوجبه ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل بخو رتبة موصلة فيخرج المعارف لا سخا وان اخرجت عن الانتشار لوجبه لكن
 ليس الاخراج بقيد مستقل قد بدو قال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشافعية منها المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فلهذا
 هذا دخل فيه المعرف بالام الجنس الطبيعية وهذا من جعل النكرة موضوعا للمية لان رتبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمية مخرج ثم اشار الى
 منشأ زعمهم لقوله ومنهم لظنوا الى القضاء الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهمة المتقربين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمعاد
 الغير المنوثة تخرج من ذكرى وعلم فليس في هذه كلها يقصد فيها الطبيعية في الموضوع لها ولنا القضاء المحصورة ومهمة المتقربين المحكوم فيها على الاخر
 مع بيان الكمية او لا والمعاد والمنوثة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعية فكما كثيرة كثرة النسبة لها بقا بلها فالتعارف للافراد
 وهو منشأ التبادر وهو علامته الحقيقية ومناط الغرض اجد بالاعتبار والعص بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاوراة في الموضوع
 لها انه قد سبق ان ذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعه بازاء الطبايع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين في لفظ لعل
 ان يقول ان غايته بالزوم ما ذكرتم ان التبادر في الاطلاق وهو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون له دلالة عليها مثل دلالة المكية
 بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيقيم في انتشاره لا قريب والكان الذي على هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ
 رشيد اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بالام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها
 المية والنزاع بعينه ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد يستعمل اللفظ
 في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والجمع
 فان ظاهر ان النكرات موضوعه للفرد المنتشر والتنوين يدخل في الغرض اخذ استعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق
 للتاكيد ولهذا لم يحل شأنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا ريد به الطبيعية تجا
 القبة لانه انما يرد اذا لم يكن هناك استعراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر ~~مسألة~~ اذا وردوا المطلق والمقيد فلا يخلوا اما ان يكونا
 في الحكم او سبب الاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتبدل والثاني لا يخلو ان يكونا منفصلين او متبئين والثاني اما ان يتحد بسبب او يختلف فلهذا
 خمسة اقسام والمصيرين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه لقوله اذا اختلف حكمها كما اذا قال اطمع فقير او ليس
 فقير اسميا لم يحل المطلق على المقيد وهو ظاهر لا ضرورة مثل اعطى رقية لمن لا يملك رقية ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا يملك
 الا رقية موصلة فان التملك من لوازم الاحتاق فالغرض مني عن الاحتاق ثم ينبغي ان يفصل بينا ايضا ان الثاني ان تراخي لسنخ والانه قد
 على نحو التخصيص ونقل الآدمي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على
 ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية المحمل في ضرورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عندما شأ سبب في محل له بالوضع والتميز نظر

والا فاعلموا انهم

مطلقاً فانه يرد لو سلم ان الرقبة مطلقه فمقتدات بالسلمة فاستقال الذهن من المطلق الى الفرق الكمال ظاهر والقرينة هي كماله فيه فلها دلائل التزمية مجازية لقرينة
واما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرآن مفروض الاتفاق فافهم ولما ايقض ما تقدم في عدم جواز تأخير المقتضى من لزوم التحميل على اللزوم ههنا اطلاق المطلق
خاص وهو مطلق الدلالة فذكره مع غير ذكره موجب للتقيد مع ارادة التحميل للمروءة اضرار فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تساءلوا عن شيئا وان يتدبركم
تسؤلكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهر اهل بيعة على الظاهر في المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل القضاة بقول ابن عباس رضي الله عنهما
ابوهما اسم المطلق سبهم فيكون على ايهما واطلاقه فاذا جاء المقتضى بنسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقيد فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقيد
فقال في الحاشية ولا يخفى ان التقيد اذا كان قرينة وبياناً يندفع هذا الوجه فتدبر اياها اندفاع الاول فخلان المطلق هناك مقتضى مقتضى الشارع فلو كان
فلا ينافيه الآية فانه ينفي عن السؤال عن المسكوة الغير الظاهر وهذا ليس بشي فان المقتضى لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتاً فحمل المطلق على المقتضى
اعتبار للمسكوة الغير الظاهر واعراض الظاهر والنقص شيء عنه فتدبر اياها اندفاع الثاني فلانه لما كان بياناً لم يبق المطلق معها فلا يدخل تحت قوله
وهذا ايضا ليس بشي فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب التحمل على ايهما ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان المقتضى لم يرد في قول الصحابي حجة في
المفروض فكيف في الاصل فلاحجة في قول ابن عباس لا ادرى ما اراد فانه وان ابي عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح قد اذعن بامر
لعنوى فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة ولكن تمنر لنا فليس اذني حالاً من سيبويه وامثال فافهم واما اندفاع الثالث فلان
الاطلاق ليس معلوماً لكون التقيد قرينة صادقة وهو ايضا ليس بشي لا لعدم ما زعموه قرينة صادقة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولاً لما في
المنع في الحمل على المطلق على المقتضى عمل بالليلين وفي النسخ البطلان لاحد جهات العمل بما خيره من ابدار احداهما قلنا قولكم في التحمل على الليلين ممنوع
بل فيه ابدار للمطلق وعمل بالمقتضى فان العمل بالمطلق يقتضيه الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فالقلت
انهم ارادوا الان في الحمل على الليل الاطلاق باعتبار التجوز ولليل التقيد في مناه قلنا هذا النحو من العمل بالليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وهذا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تنزل وقالوا ثانياً في الحمل الاحتياط في ان المطلق ليس
عن التقيد فيحمل ان يكون مراداً بالمقتضى ناطقاً به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقتضى يخرج عن العدة بمقتضى يجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولاً لا تقر بيب اذ في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقتضى وفيه الخرج عن العدة واما ان هذا المقتضى مراد من بدو الامر ثابت بعد رودة
المقتضى فهذا الامر ثابت لا يدل عليه الدليل ولوقيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بنبذة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيها انتساع احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهلية فهو قائم لكن مانع عن البينة
وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب له على الحقيقة فافهم وثانياً اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكماً كما مر فان الاحتياط يقتضيه ان
يحمل المطلق هناك ايضا على المقتضى لان العمل بالمقتضى عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا يحمل عندكم الاضروفيه شي فان موضع الاحتياط ليس في صورة
التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ذلك ان تدفع بانه لم يكن هناك عند رودة الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه في موضع الاحتياط بحمد على المقتضى اقول
ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقيد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببته المطلق يقتضيه الوجوب مطلقاً
وبدني ضمن المقتضى وغيره وسببته المقتضى يقتضيه الوجوب في حال واحد الاحتياط فيما كان في وجهه اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحلون فتدبر وقلنا ثانياً ان الاحتياط انما
يعتبر اذا كان محل شبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقتضى مقطوعاً بالصحة لغيره عما كان عليه الا ترى انه لم يحجب صوم الشك بل كره عندكم استقلال
ايضا فافهم وقالوا ثالثاً كافي المقتضى لو لم يكن المقتضى بياناً بل ناسخاً اكان كل شخص ناسخاً لانه مثله فان التقيد يخرج بعض افراده البدلي والتخصيص يخرج

لبعض المأواه العام المشموله اجتماعا فلو لم يكن احد المأواهين بل ما بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام مترشح معارض للعام
 في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المترشح لنسخ وابطالاه ممنوع ولما اخصص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كما لمقيد اجاب في شرح المختصر بان
 في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهر اى في التقييد حكم معارض حكم المطلق واذا هو مترشح يكون ناسخا للنبه اما اخصص في دفع
 بعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض حكم العام والتسخ لا بد من الحكم في النسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المأواه وابداء الفرق وقد قيل بان ليس
 المطلق حكم المقيد اصلا لما موافقا ولا نسخا لفاوح توجب البقاء في التحويلات ينوب عن شرطية الفرق ليقين اطر ليقية الشافعية فلان المطلق محمول عند عدم المطلق
 فعليه حكم المقيد واما طرية الخفية فلا بد لو لم يكن حكم من قبل فاعى شيى شى وفي صورية وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد
 واما المطلق فانهما يوجب الحكم في نفسه من غير تضمن للحكم التقييد فاقول قبل في حاشي مرزا جان في اخصص الفهر حكم جديد مخالف حكم العام لم يكن فيه
 فلا فرق مثل البرم العلماء ولا تكريم زيدا او هو عالم اقول يحصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شيى زيدا على المطلق
 فيصالح ناسخا واما التخصيص من حيث حقيقة التقييد الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم الا ترى الاستثناء والتخصيص والحكم فيه عند حجة
 من الخفية واذ لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو بحقيقة لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفة واذ تحقق الفرق فلا سمانه بينهما
 وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا الكلام مستقل بمقيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مقيد حكم
 لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا لكن تنزيها فلذا لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيا ترى ان يكون نسخا وهو كاف للاستثناء
 واما ان التخصيص حقيقة لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضرنا لو ادعينا كونه بحقيقة ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق
 في الجواب هو الاول فاحفظه القسم الرابع هو اذا كانت في حكم كمن في سبعين فتنه عليه لقوله اما اذا القيد السبب مع كون الحكمين واحدا فلاق الرقبة في
 كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم يعيدون لما قالوا فتحرير رتبة من قبل ان يتماسا ليقيد بالايان في كفارة الفصل
 قال الله تعالى ومن قتل مو سخطا فتحرير رتبة مومته فعندنا لا يحل المطلق على المقيد اصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايان بل تجزى
 الكفارة ايضا وعند الشافعية يحل باختلاف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل بجانب يده الصم عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
 لغة واما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاجبة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اى
 الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادة الله فالقلت القياس يخصص العام بالاتفاق منع كونه دليلا شرعيا يصلح مصداقا لغة قلنا ههنا والاستحالة في
 تبين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازى هي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صح بابن الشيخ ابن الهام وتخصيص القياس العام ليس له
 قرينة صارفة موضوعه في اللغة لئلا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي معارض دليل شرعي صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في
 الشرعية فلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد بهذا افا تخصيص او تقيد المطلق بهذه الضرورية الشرعية وهو مخرج المعارض فليس في من
 اللغة في شيى فاقول فيذكر ما اسبقنا في مسئلة تخصيص القياس على راننا فانه شرعي قطعا اذ حاصله ان يعمل بما لا يتناول القياس وترك ما يتناول
 سبعا رضة دليل اقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان بها انما يصح اذا تعارض ولم يعلم التامخ عندنا واما الاصل في القياس العام فهنا
 القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية مطلقا فان المراجع من العام البعض ومن المطلق المقيد وحمل المراد القياس قرينة فالتخصيص
 والتقييد اذ العقوى فتمد به وقيل يحل مطلقا لا معارض لقيدين متضادين نحو عتق رتبة عند حلول حادثة وعتق رتبة كاذبة عند بشرى عتق
 رتبة مومته عند ثلثه في لاجل والالزم ايجاب متضادين لنا ولا متراط القياس عدم معارضة نص بالمقيد القياس ههنا المطلق بل على خلاف

مطلقاً في هذا المقيد كان اذ هو عام بلا تقييد ولا على كل فرد من المقيدين اذ هو في القياس يقتضي عموم الاجزاء الا مبتدأ المقيد ففاض المطلق القياس في
شرطه فبطل نفسه في التلخيص ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في قسم وجوب المقيد فاما المقيد في القياس فهو انما ياتي بوجوب المطلق بل يكره ان يفتى بشرط
ما لا يقتضيه وجه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوبه في مشترك بين هذا المقيد وغيره ونحوه في احوال ما كان في ضمنه المقيد ونحوه في وجوب شيء من
تخصيصاً في القياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يخرج من افراده المطلق ولا يشك في المناقاة فثبت ولا تخبط ولما انشأ الحكم في الاصل من عدم جواز
غير المقيد وليس حكماً شرعياً عندنا فلا يصلح كونه اَصلاً للقياس مثلاً في كفارة القتل شرعاً وجوبه لوجوبه في ما عدا كفارة الكافر فبالا اصل هذا المقيد
وبه عليه في القديس ايجاب المقيد وهو حكم شرعي في عدم ايجابها في امثالها فوجب الحمل في ما قاله من الشرعية ان ايجاب المقيد ليس على شئ من اجزائه ولا فائدة
في تقديره لان اجزائه المونته في كفارة الظاهر بالنقض المطلق والاخر عدم اجزائه غير وهو الكافرة مثلاً فليس في الاصل حكم شرعي فانه انما يدل على اجزاء
المونته وما عدا اجزائه الكافرة فبالا اصل فقير واق فانما القديس وجوب المقيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب ان يحجب في كفارة
الظواهر الا فلا يجوز في غير البينة فانه انما يرد فيها اذا كان الحكم الايجاب واما اذا كان ايجاباً فلا كما لا يخفى ثم هي واجبة اخرى في الحكم في
كفارة الظواهر غير ما خاضه هو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون سائر الذنوب اقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك
القوة واعتراض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الحظا ليس من الكبائر الا لا يصح فيه ولا ثم للمحدث المشهور وانما وجب لكفارة
ترك القتل ويحذر ان لا يكون اعظم بل الظاهر ان الاقطار في نماز شهر رمضان اعظم من ترك القتل فثبت في القتل ما قلتم عليكم من ان سائر القتل
سائر صغيرة فيجب ان يكون سائر الكبيرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على اعظمية هذا القتل لغيره انما هو بوجوب الذنوب غير صحيح فانه لا يجوز القول
كما اذا اكل مال الغير عند الخمر فيجب عليه الضمان مع ان لا دية فيه لانه يحجر حق المالك وبذلك الكلام عتبت ان حرر على طرفة منع الاضحية الا ان يقال
ان القتل لما كان قبيحاً في نفسه اعظم الصبيح فثبت فيه الايض من اعظم الذنوب الكبائر فقامل فيه السامعون مطلقاً قالوا كلام الله تعالى واحد
فلا يخفى اطلاقاً وعتيداً بل تفسير بعضه لبعضاً فيجب الحمل به وليس شيء وان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والمقيد حسب اختلاف
التعقبات مع انه ينبغي التمسك بطلاق ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف في القسم الخامس منها واوروني السبب في عتبه عليه ليقولوا
الاختلاف في عتبه او اطلاقاً في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حرو عبدني رواية عبد الله بن عتبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله
صلوات الله عليه وسلم قبل الفطر يوم اويومين فقال ادوا صاعاً من براد فممن ثمنين او صاعاً من تمر او شعير من كل حرو عبد صغير او كبير كذا في السماع
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين من ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً
من تمر او صاعاً من شعير على كل حرو عبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في السامعية فلا يحمل المطلق على المقيد عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله ان هذا الشال
ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقدم انه ليس بخاصة فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقيد الا ان يقال من المسلمين
صفة فيحصل له مفهوم مخصص فالتكثير ان يراد بالطلاق ما لا يقتيد سوا كان عاماً او مطلقاً وبالمقيد ما شمل على التقيد قلت لا يصح هذا الا
والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصاً عند الشافعي رحمه الله ان ليس كذلك نعم يصح هذا التاويل في المنع من ان الحكم هناك عدم الحمل التافاً
فلا يلزم منه انهم مخصصون فرد من افراد العام وهو موكداً لما سبق فقامل فقد طرأ في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهو
زيادة الاعتناء بشان المسلم اذ انه اخرج من العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلماً فليس به من موانع المفهوم فتدبرنا الا اعتباراً فانه
في ابقار المطلق على اطلاقه اوجب مع السبب المطلق والمقيد ولما عدا المناقاة بين سببه المطلق والمقيد فقد يكون شيئاً سبباً في مقتضى

الحال انما يحل المناقاة واذا استغنى بقى العدمان على الحقيقة اتوا بما يشيخ المطلق في سببية ما لا يتبع الى القيد في سببية ما لا يتبع الاحتياج الى القيد كان المطلق
ما هم في سببية فلا يقتضى الى الوجوب هذا خلف فماتية المطلق متناقض سببية القيد فاقطعت عدم الجزئية سبب عدم الكسبية عدم الجزئية فلم يمنع مما سببية الاول
سببية الثاني قال ولا يمنع عدم الجزئية عدم الجزئية لان لعل عدم حقيقة عدم علمه الوجود به ان تروان القليسا علمتين حقيقة حتى يمنع سببية
احد ما لا يخرج من العلم ان هذا لا يتوجه في المثال انما كان ادعاء عن كل خبر وعبد انما يقتضى سببية كل واحد واحد من خبر تباين العبد وكل خبر عبيد من المسلمين
سببية كل واحد من خبريات تسليم فان الحكم في العام على الاقراد ولا تخرج في الاسباب ليس منها سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه او كره نعم هذا
الايراد قد ورد الى المسئلة انما لا يعدم حل السبب المطلق على المقيد بحجة عدم التزام قد يرد بحق ان يحل منها المقيد على المطلق لا يمنع ان المراد
ذلك فانه يستتبع لانه بغض القيد بل يمنع ان المقيد سبب لان المطلق سبب المقيد مشتمل على سببية لا شتماله على السبب حقيقة وبما يكون
عبيد فان الاول من قبل الجازية حقيقة الا ان الحكم على المقيد لا يحل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد يمكن حمل كلام القوم على هذا
اطلاق السبب ما يشتمل على السبب الحقيقة شاع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقا والسقف فاقم **فصل في الاشارة الى اللفظ** في الكلام
من ام حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل ختم بما زنى الفعل كسب الفاء قيل هذا اللفظ مشترك بينهما القائل وقيل هذا اللفظ موضوع
المشترك بينهما فتواطوا وهو واحد في الالزام بين الفعل والقول المخصوص للفعل العام من اللساني وغيره كما قيل لدخول الشيء في الامر والاشياء
الالفاظ ولم يقل به احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا ليرد به بان اشتغال الامر في الفرد ليس من المجاز في شيء
وكذلك ان القول ان اطلاق الامر على الاخص لا يجيب انهما ان يراد به المعنى لكن يقتضيه من الاخص حقيقة فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيها ارادة الاخص
بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازا واذا التمس من انقول يلزم به تجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصيص
وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطى يائمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند اطلاقه من دون
قرينة فليس المشترك والالتبادر المطلق لا المخصوص ولا المشترك موضوع لما هاهنا في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الاخر لم يتبادر
شئ في نفسه على اختلاف الرايتين في علامته الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى لنفسه ومن آخر قال عدم تبادر فيه سواء تبادر بهام
والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيها فتبادر الآخر ايضا على الراي الاول او لم يتبادر شئ على الراي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الراي
الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقة مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رايه لم يتبادر شئ فتأمل فيه فالاولى بانى السببية ان المعنى لو كان
مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوى نسبتها الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من بينهما فخطوا
عند عدم القرينة او لم يتبادر شئ ارادة بناء على عدم عموم المشترك ورد في حواشي مزاجان بان التبادر خطور ليس من علامته الحقيقة بل من
سبق فهم الجزاء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيها وانما خطور ان اتوا بخطور من اللفظ اولاد بالذات المفهوم
مطابقة لان الوضع للكل بالذات هو المدلول والخطور للجزء بالضرورة كالمملكة بالواسطة والكان التحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس
اذ المراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان بقوة الحيوان لتزيد بواسطة اللسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعليه لم يقدح في محله فالرد ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من فهم المشترك او
لم يتبادر شئ اراده عند من لا يفهم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يفتقر بهذه المقدمات بل يعنى تبادر الكل مع خطور او به الارادة والمقتضى
اول اللفظ لغرضه كما لا يخفى وهم لا يدرون المجازة فتدبر يستدل على التبادر والالزام بالاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل كونه حقيقة به

في القول قطعا اذا كان مشتركا فيحمل بالفهم وعروض بالمجاز فانه محل تفهم المراد ايضا فيلزم ان لا يكون مجازا فيه فالتقديم الترتيب ثم ان هذا الاستدلال لا يثبت على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل تلخ اللطائف القول به ضروريا فان انتقض الابطال الاشتراك اللفظي فافهم مستدل بان عدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر او امر وكل ما كل ولو كان حقيقة فيه لزم الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما لم يكن الاشتقاق بالفعل مصدرا وهو ممنوع يجوز ان يوضع له على انه شيء لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لفكر فنية دونه طاهر هذا الكلام يقتضيه ان الامر عند التماثل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث انه معنى مصدرى وحدث قائم بالفعل بل باعتبار انه شيء من الاشياء او كتب اللغة حاكمة بانه ممنوع للشيء المطلق الشامل للفعل ويشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا الوجه يظهر في التحري ان اشتق منه فلا اشكال والافعال القارورة لا يجري فيه الاشتقاق كما لا يلحق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القارورة فيه ما فيه اولا فلا تشاك في الاشتقاق وعدم مع ان عدم مقطوع واما ثانيا فلا بد ان جعله كالقارورة لوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طارو ليس كذلك كذا في المحاشية واما ثالثا فلا بد ان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وبالمانع في امره امر فانه ككل واكمل كذا قيل والجواب عن الاول فانه نزل لانه تشاك عن الثاني ان التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجود بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج ما هو في الدنيا فلا اشكال في عدم الاشتقاق بطريق المانع في القارورة لا يفر تشبيه السجادة من الاصل في جاد به السجادة المطلق وبه اندفع الثالث ايضا من كلام على استند في برهنته انما يلزم تماثل الجاهل على تقدير الاشتراك المقتضى مع انه في الفعل امور في القول او امر شكل عليان فاعل ليس من انبئته جميع فعل كذا قيل ان جميع امور وقيل انه اقل من جميع امور كالمصروف واكتب وكيف كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور دون القول فهو مجاز لان الجمع على غير معنى حقيقة علامته المجاز لانه دل على انه غير متروك فلو لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الجمع سماحي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقة والمجازي اندندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الماصلة ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن بل ان لا قلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه مبرور وقيل في بيانه سبلنا وحق ان التماثل سواء وكتب اللغة مشجوة بذكر المعنيين على السواء اقول ذلك ان العارض بان لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد تختلف اما الملائمة فالمراد من حلوله على ذلك التقديرين شيئا من حيث هو متعلق فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه اذ لا فان الامر بمرحله كذا كما هي ليس له معنى وضعه والاصح استعماله في القول حقيقة لانه نقطة في موضوع له فلو كان الاستعمال فيه حقيقة ثم اكد وقال كيف وهذا الجمع ليس من اللغة ح بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو اختراع اللفظية وان ثبت لزوم خلو اللفظ عن معنى وضعه وهو مستبعد وان جاز كونه لفظا مجازا من غير حقيقة لانه من اعمى شيء يتصل الى غير الموضوع لانه لم يكن الامر حقيقة في الفعل الذي تقدم برهنته في غير ذلك فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بدني ان يقول الواضع وضعت لفظا الامر لا تقول المحصور من ادوات الجماعة واسم للجماعة من بلا البساطة وقد صرح المصنف ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يتبين الايراد الاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي سائر له باعتبار الحقيقة ممنوع كيف قاعدة القياس في التثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب المحنابلة والخفصية مع انهم من العرفاء ولسان العرب العرباء وقد حكموا على مجموع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار لفظه المجازي بان كل هذا ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرأ المانع بان عدم اصالته الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذ اول القرنية وثبتت من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يثبت برهنته الاشتراك قالوا اطلق لفظا الامر لهما في القول والفعل والاصل حقيقة فيهما على ما هو الاشتراك وقيل ما فهم جوا به وان الاصل عدم الاشتراك ولما ان اقر بان اطلق لهما على السواء او الالما تعرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

فما صحت من ادعاء الامارة نافية فانه لم يكن غير من العاصي مستعلا على معاوية لانه من متبعية ولا خصم على يزيد بن معاوية مع انهما استعمل
لفظ الامر والقياس على التقدير الاول ان ابن ابي شمر خرج مرارا على معاوية فاسره فاشاره عمر بن الخطاب مرة بقتله فلم يقتله معاوية فاطلعه ثم قتل
وارادوا الخروج فقال عمر بن الخطاب ما قال وجد القاصي بالقول المقتضى طاعة المأمور ليعمل المأمور به وارادوا جمودا في اشارة معاوية وفيه دواعي
والجيش اخذ من اخذ منهم المأمور والمأمور به في الحد والآخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر الجيد او الامور التي
الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المتأخرين الكلام فهو المأمور به وفعل مقتضى طاعته في توفيق الامر على هذه
الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفة بوجه فلا دور ولا يفتي نافية لانه ان راو مطلق الكلام فلا يفتي في معرفة حقيقة المأمور به ونظم
الطاعة بعد ان اراد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا في التفسير وفيه فاني قال مراد الجيب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام و
المقتضى ومعرفة بالكتبة او بالرسم الجامع المانع ومعرفة بهذا الوجه يستلزم معرفة المأمور بالوجه هو المتأخرين بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه
مقتضى الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه ايتا لمقتضى فاحذرت هذه الاشياء المأمورة بالوجه المذكور في اسم او الرسم وخرج الناصب ان الامر
الكلام المقتضى ايمان المتأخرين بالوجه كونه ايتا لمقتضى فاحذرت هذه الاشياء المأمورة بالوجه المذكور في اسم او الرسم وخرج الناصب ان الامر
المأمور به فلا اشكال بوجه مقتضى بوجه عرضي يتأخر عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف بالغة قبل التمهيد والمقتضى
معرفة بوجه فيحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في التمهيد في حقيقة الامر فلا دور ولا يفتي نافية لانه ان راو مطلق الكلام فلا يفتي في معرفة حقيقة المأمور به ونظم
بين هذا والاول بعد الاشتراك في احدث التأخرين الموقوف عليه ان الموقوف على الكلام بالوجه العام وبهذا معلوم بوجه جامع مانع اقول ان مقتضى اخذ
العرضي في التحريم عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج ولا يصح الجزية وبهذا قد اخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارج حقيقة
الامر قلت قد يكون استحقيقة المأمور به ذات تعاقب وانما لا يمكن ملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرج
عن الحدية كما في حد المتأخرين فانه لا بد فيه من اخذ المضايقات الاخر فانه لا يلزم ان يستلزم الخارج محمول انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم
ثم انما بان حصول الشيء بنفسه في العلم المحضوري غير حصوله بصورة الذي هو القصور المطلوب في العلم الحصولي فالمتأخرين العلم بالمأمور والمأمور به
والموقوف عليه هذه الاشياء المحضورية فلا دور ولا خلاف في هذا والاول في وجه الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصويره ولا يفتي حضوره
لانما هي التعريف تحصيل صورة عن صورة متعقدة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولما لم يكن المحضوري كاسا اذ لا حصول فيه اصلا فتفكر ثم هو مقتضى العلم
يفضل كذا لانه قول يقتضى طاعة المأمور به الا ان يحصى الامر نفسه بالتعريف ولا يستلزم كونه امر او علم ان هذا لا يرد غير محقق بتعريف القاصي بل واراد على التماس
ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فيقتضى قضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قول مقتضى طاعة المأمور به بالذات قبل اخبار عن قول كذا لك ومن هنا ظهر سقوط
التميز كونه امر او اعتبار نفسه فانه اخبار عن امر فان ارادنا ان نشار لا مميزات او امور ففقطا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افضل كذا فذكر وقال جمهور
المفسرين انهم قول القائل لمن وند فعل واراد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن وند افضل مع ان ليس مراد او وند قول الحاكم والمبلغ والامر الاول
لا على استعلاء فانما امر مع عدم صدق الحجة لانه لا مانع الاخر ليس قول القائل والماتية ليس قول الا على واجيب بان المراد من حقيقة وفي التهديد
ليس افضل حقيقة وفي الكفاية والتبليغ ليس قوله ولا امر الله فان القرآن في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه واله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره
تعالى وهو القائل حقيقة والامر الاول لا على استعلاء وليس عندهم امر الله بل سخرنا فلا بأس بخبره قول او يقال الاول في اعم حقيقة او او طار وفي
امر الاول لا على علو الاول او عا وذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم ستم الامر اذ في الفصل واراد بان المهد لعدوه في ضرب عبده

ان الامور لا يخرج من الحدية

وفي بعض نسخ المندراسي من هذه وغيره وعلى هذا قوله عز وجل يعلق بقوله يا مريد الفعل واليدين اتيانه به ليم العذر لان العاقل لا يريد ان يذبح نفسه فاما امر
 قد يختلف من الارادة فلا يكون منه ولا يخفى ان معنى مثل في الطلب فانه امر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل لتحقيق ان هذا
 ليس امر حقيقة بل صورة فتوقا فانه طلب صورة فلم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والنظر في الارادة والطلب باستمرار يختلف في الارادة وكون الطلب غير مسلم عند
 الخصم فانه نفس الارادة لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصوصة لا حظ في المقدر بل الوقوع فلا يختلف المقدر ووعده ولذا قال الامام
 الهام فياروسى عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعندنا المستر ليس الداعي الى الفعل من اعتقاد الفسخ او علم مصلحة وفلسف
 بعضهم لعدم اكرهية قائله انما هو من الارادة القدسية لا يوجب وقوع المراكذ كما قالوا وفيه ما فيه ولكن ان تقول الارادة تكونية وهي ما ذكر
 ويجب وقوع المراكذ في القدسية بتبسيطها وتشرعيتها وبموتئيين المشروعات واقتضائها مع المراكذ واعطاء المشقة وهي الاستئذان المراكذ قلعها وعلمهم
 اذ او حاد النجوم من الارادة وبهذا فانه بعض فقهاء من اهل السنة زعموا ان الله تعالى ونزل احكامهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ال
 البيت ويظهركم تطهيراً فانه قد باقر رداً وقررنا ما في الحق لو كان الامر ارادة لوقعت الامور كما قلنا لانها لا تختلف عن اقتضاء الارادة واستلزام
 ليعوا سحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحلال فامور يقضاه ولو خالف المديون ليقضيه فخلان شرا عند تناسله فانه لما ثبت عدم
 تضاده في الله قدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء عند ولا حث فتثبت الامر بدون المشقة وهي الارادة فالامر غير ما وفيه ما اولاً
 فخلان الاستئذان بالمشقة ابطال للبين فاما حلف فلا حث لاجل هذا لا يندم وجوبه المعلق عليه وانما في فخلان الارادة القدسية غير لتكونية كذا في
 المشقة وان حقيقة ترجع الى ما قررنا من صفة الفعل ثم لمعشرين معنى الايجاب نحو ايقم الصلاة وهو الامر حقيقة الذب نحو فكما يتوهم ان
 علمهم فيهم خير ليس امر ايجاب باجماع الشهادتهم ليعتد بهم خلافاً له اذ ان الظاهر من واتباعه وليس امر ايجاب كما زعم بعض مشائخنا والاضاح الشرط
 والمذكر من قبلهم ان الشرط خرج من العادة والاحتج ان الكتابة احسان ففكرت مندوبه الا ان ليس المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاكيد
 نحو ما روي الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي بطيش في يده فوقع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سمع الله وكل يحبك وكل ما يليك وعند الشافعي هذا الامر لا ايجاب وهو بعيد كذا والمطلب من غير مكانه مطلقاً على ان نص كلوا اسطلق بالفرق
 ان الذب لشواب الآخرة اى يكون هو المقصود منه والادب لتدبر بالانفاق وهو المقصود منه وربما يستلزم لشواب وهو لا ينافي مع قوله
 التعذيب ولهذا اورد بعض في الذب الارشاد نحو ويستشهدوا وذلك لما في الدنيا نامة والايامته نحو كذا واشهر فكذا قيل وان كان هذا
 لايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرع بحيث يذبح العماك وازداد المرء من فرض قاله والاولى في التمثيل واذا علمتم فانه خلافه واما
 الاحرام سباح قطعا التذبد بنحو اعلموا ما تسيتم انما بالتعلم بصير الانذار وهو الا بلاغ ولا يول الامم حليف على تمتوا فان حجة على من رانا مشكك
 نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويجعل الايجاب بالنظر الى القيد فالوا انما زعموا به سيرة صادقة عن الاباحية بل الاباحية يكون مجاباً وبجواب
 الاثنان وبعضهم عموها فلم يحدده الاكرام نحو قوله تعالى اهل الجنة اودعوا باسمائهم الذين يخرجون قوله تعالى كونوا فرقة خاصين خطا بالحق اعتدى
 في السبت من اليهود بصير الحيتان وكان الاصطلاح حراما فيه في شريعتهم البعج نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانه مبسورة من
 شبهه الا اننا نخرج قوله تعالى كونوا حجارة اوليس المقصود صيرهم حجارة كما في كونوا وقيل انهم ممانون النسبة نحو قوله تعالى انبئ
 اولادهم وادعهم الى الصراط المستقيم عليه وهذا الذي توهمه الرحمان والاباحية قد توهم التحريم الدعا نحو اللهم اغفر لي الناس نحو انما عملوا
 التمتي نحو قول امر القيس حين طال عايه الليل وهو حزين باوعار ان الصبح صار من مستبعدة مباغتة في ملول الليل الا انها الطويل الا انما عملوا

هذا هو
 الجواب

وما الاصلح من ذلك الشرح في قوله ان القائل من غير الماصح وخرج منه الفرق وقد اورد في التبيين ايضا الاختيار في قوله
حكاية عن موسى علي بن ماله واصحابه بالصلاة والسلام على القوام اتم لمقتون خطا بالسرور والمقصود منه الاختيار وذلك قد يكون بحج والاعتقاد
من ذلك ان يفعل تعادالا على التماثل من حاله الى اخرى كما في التغير وقد اورد في التبيين التغير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذ لم يمت
في ما مضى ما شئت اسي مختار في الفعل وقت زوال الحياء وقد اورد في بعض وقد اشترى اليه ~~مسألة~~ حقيقة في
الوجوب لا غير وعند أبي باسم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القوانين فانه قوله الاخر انه للوجوب وله في النبي قول واحد هو
انه للتحريم وهو محتمل فان كلاما يعتق ان طابان فكون احدهما للتحريم دون الآخر محتمل واما ان طلب الاجتناب عن المنفعة كما يحرم من جلب المنفعة فالحال
عقده لا يفسد في الحكم من حيث الصيغة ولذا ان يدعى بانه لا قياس في اللغة فيكون احد الصيغتين لطلب التحريم دون الاخرى وقد يرد بان الحكم
بالاستقرار على نواه احد فالتمس لانه قطعا وقيل يخرج الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشبه انما انظروا في روى اليهم عن الشافعي
وقيل في موضوعه المشترك بينهما هو الاقتصار كان او نداء وروى عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريسي رحمه الله تعالى ونسب لم يشك
سمرقند وقال الاشعري والشافعي من الشافعية لا يدرى الا بما يثبت وصحة وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه يثبت ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب والا باحة ايضا لكنه يتردد في انه لا يها وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه لا يها من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شرح المنهاج
عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه للوجوب والندب والا باحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام فخر الاسلام في
سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النبي يعني بناء على راسي المتوقف فانه يتوقف في النبي ايضا فيصير حكمها واحدا وهو باطل فسقط ما في
التأويل المتوقفون في الامر متوقفون في استنباطه لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن من انه لطلب الفعل في النبي
التوقف في انه للتحريم او الكراهية بعد الايمان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتها وكما وقال الشيخ الهدائي في دعوان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يبحثي لمان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب فامر التوقف في انه لطلب الفعل او لطلب الترك والتهديد عليه والنهي اليه قد يستعمل في غير طلب الترك
كما التحريم ونحوه فلم يعلم ان سوجبة طلب الترك او غيره واذا كان موجبا غير معلوم اصله لم يعلم انما لطلب الفعل والترك والامر بهما في الامر والنهي
فما لم يقل عامر ان كماله للوجوب امر الرسول صلى الله عليه واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة في الا باحة وقيل هي مشتركة بين الثلاثة من الوجوب والندب
والا باحة ونسب الى الرافض ايضا قيل هي صيغة موضوعية للندب المشتركة بينها وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك او لا ونسب الى المراتبي ايضا
ايضا قال الشافعية في اخبار راي مشتركة بين الاربعة الثلاثة المذكورة والتهديد في تلك المذاهب عشرة كالملة وقد يرد عليها ويقتض لنا اول استدلال
الساجد من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وزاع بلا كبر فدل ذلك على اجماعهم انما قاله فليقل لعل امي الاستدلال
المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على التوقف بل دليل استدل انهم كثيرا للندب فانما لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بليل صرحهم
الى الندب للقرائن وكون الوجوب بالاستدلال صحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي فيفيد للظن ايضا اجماع احاديثي فلا يفيد
القطع الجواب لاننا لم نسمي ان اجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم افقوا على ان التبادر منها الوجوب حاصل بالظن اذ في عاقله مستدل لا لا يتم بالاوامر
وهذا اعلم ضروري لا يحكم حوله ارباب اصلا كما في تحقيقات والمشاياة وليس نقلا احاديا بل بمؤثر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالا لا يتم بحيث تفيد
القطع يكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فظن في اللغة ويكفي فيها الظن فان الكثرة سباحت اللغة منطوية ولو سلم انه ظن في الاصول فيكفي بذا

الظن والاشارة على البشر الطواهي لانه المقدور فيها فان قلت فان قلت ثبت ان الفرض المقطوع عنه كونه بالظن او قرآن اخر في دالة على ان هذه
الامر للموجب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى يا منكم ان لا تسجدوا امر منكم وكلمة لا التأكيد المنع نهيت والامر بالسجدة الجهر وعن القرنية
ولولا الامر المذكور للموجب فقط لم يتوجه الاثبات لافلا انكار في ترك غير الواجب لان في تركه محتمل غير الموجب فان قلت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرنية
واله على الموجب لكن لم يتجهما القرآن فلا يدل على المدعى قال احتمال قرنية حالية او متعالية لم يتجهما القرآن غير قارح في الظهور فانه احتمال
بغير غيرناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثانيا قوله تعالى واذا قيل لهم اسجدوا لاسم الله تعالى فان المقصود والذم على ترك الركوع
ورتبته على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الموجب لان مخالفة هي الموجبة لادام ولا يشترك والالزام العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب
لازم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليذكر الذين يخالفون عن امره ان تعصيهن فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منها سباب الخوار لا
معنى اللذبة فان الفعل الكان تركه موجبا للعذاب فالخذر لازم والافلا نذب اليه وفي هذه الزيادة دفع لما قبل ان الدليل متوقف على ان
يكون هذا الامر للموجب وهو محتوم وان بنى على ان الامر للموجب واروجه الدخ اشبات كونه للموجب من غير تبار على ان وضعه للموجب اولاً
فان الامر بالخذر لا يصلح للذبة وغيره من وجوب الوجوب وهو اسى وجوب الخذر ولعل الوجوب ان لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز ان يكون
المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم بهذا او وجوباً او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام اليه في كل حكم من الاحكام
قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراداً اسى حمله على مخالفة المراد بالامر بان يحل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقاداً بان
ليقتدر خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان التباين من خالف امره تركه لما موربه والحمل على المحل البعيد لا يكون الا لعارض واذا ليس فليس يعقل امره
سبطلق فلا يلزم منه كون كل امر للموجب قائماً ما هو مطلق بل عام لان فائدة المصدر وهي يفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف
امر الله الامر وهذا غير وان فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادية وبمجيئة فلا يمكن دعوى العموم هنا وما اورد من الدليلين انما يفيدان
وتخص لفظ الامر للعموم لان المراد بهما العموم ودفع هذا الالزام بان غاية ما يلزم منه ان العام مخصوص بالايدي القرنية على انه لغير الوجوب
والعام لخصوص حجة في الباب في رده الشيخ الهداية لخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصاً بايدل القرنية على الاسباب وفيه ان هذا تخصيص
من غير تخصص بخلاف ما دل القرنية على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للموجب والاجماع مخصوص قطعاً وقداً يجب عن اصل الالزام بانه
اذا كان مطلقاً يفيد المدعى ايضا لان ترتيب الوعيد على مخالفة ينادى على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه وجه بانه على تقدير الاطلاق يكون
في قوة الجزئية لان المطلقة في قوتها فلا يفيد العالوب وفيه غفلة عن تحريم الجواب فان حاصله ان هنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستعراق سعة
للمجنس وتبادر عن الالزام وجوب الخذر لمخالفة جنس الامر فيكون وضعه للعموم والالزام صلح هذه المخالفة عليه لوجوب الخذر وبه اندفع اليه ما اوردناه
يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليخذر واو فيه ضمير الغافل الراجح الى الفسقة والمعنى فليخذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا
انفسكم وذلك لانه على هذا اللفظ يتبادر ان سبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضاً هذا بعيد غاية البعد لا يجوز العرف قطعاً ثم هنا اشكال اوردوه مطلق
الامر لانه لا اله الا الله قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حجاج معنى الآية فليخذر الذين يخالفون طلبه الحمى وجح العموم ولا يلزم منه كون
صيغة الامر للموجب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الذب فلا يكون هذه الصيغة او امر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على
ابطال ما يقول الشافعية ان المنذور ما موربه ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداية ان الكرمية ولت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنذور
والسباح لا يوجب الوعيد كونه الامر ليس الا اطلب الحمى وقد اجمع على ان صيغة الفعل لعرضي للموجب تهمل فيه ما لا بصار قوا استدلال اولاً بان

تارك المأمور به عاصي وويل قوله تعالى حكايته من موسى فصعبت امرى فطالبنا لا نجد تاركاً من اسي اخلفني في قومي قاله حين ارادوا ان يتركوا
الى الطور فلاحظوا انهم لم يتركوا الا في كتابه وكل عاصي متوعد بقوله تعالى ومن بعض اعداء رسوله فان له تاركاً جنته فترك المأمور به
متوعد فيكون الامر بالاجوب وفي التحريم ما خالفه الامر عند الله ولا يسلح به ولا امر عن القرينة فهي ان اجلاس النبي صلى الله عليه وآله كان لا يخلو
الحكام اعداء تعالى فيكون واجبا على التحريم قبله فما قبل ان الامر بهما مجروح عن القرينة سابقا وبها سهل بقوله تعالى في حق الملكة ما ينص
بالامر ثم قلنا ان غير الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقيل يمتنع استلزام دليل الكبرى ايلا وهي كل عاصي متوعد مستثابان بالامر
من بعض اعداء الكفار بقرينة الدوام والتأنيذ وحكم على الكثرة الطويل بعد كل البعد لا يستطيع الاستدلال اذ عاوه والادلى في اشارة الكبرى
المتوعد على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد هذا ويرد عليه امر فان غاية الزم ان العاصي انما يمتنع بالامر لا بالامر
الصيغة ويرفع بغير الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر ان قول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد غفلوا عن
ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاصي متوعد كما ذكرنا تارك المندوب
متوعد به وويل هذا لا تناقض الا ان يقال تارك المأمور به بصيغة افضل مجزئة عن القرائن عاصي والحاصل التقيد في الصغرى وفيه ما فيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يوضح التقيد وفيه ان لا تناقض بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول
ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني انه الصيغة للوجوب لا شبهة في عدم المتناقضات بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع
عليه صيغة افضل حقيقة عاصي وكل عاصي متوعد وهذا غير واق فانه ليس الغرض ان بين مضموني الدعويين تناقضا بل ان هذا الاستدلال
ينبغي كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هي ان كل تارك مأمور به عاصي وادارة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف و
الدليل العام يفيقه وان كان هذا الدليل بنفيه فادعاه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فانهم فاستقم واستدل ثانيا لا يشترك خلاف
الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير المندوب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بغير الترجيح
في الفعل المأمور به فيكون لا حجة في انتفاء المندوب للفرق بين استقني وتبكي ان استقني ولو كان المندوب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في
الاول في الترك دون الثاني فانه فرق بينهما وفيه ان انحصار وهو القائل بالمندوب لا يسلح الفرق بينهما مطلقا بل يقول مضمونها واحد من
كل الوجوه ولو سلم الفرق فيكونه اسي تبكي ان استقني نصا في المندوب غير محتمل للوجوب وادعاه اسي عدم كون استقني نصا فيه فانه يحتمل
انصرافه عنه بصرف قبل وايضا لا يفي الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اردت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فمحموع
وان اردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي وفي التحريم لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف
الاصل او اخصوص دخل في الاقادة فهو اهل استجابه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معني مشترك فيكون
الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في سبابة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل
بالنسبة الى حقيقة وهذا ظاهر جدا ولا يمتنع كون اخصوص ادخل فان العموم بما كان احوط واشمل فانهم يقولوا ذكره المستدل لنفسه المندوب من حديث
الفرق بين المذكورين ثم كدل على نفي المعنوي ايضا فادعاه في المرجح المطلق ويذكر في سببته قد برقا لموا المندوب قالوا ولا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رواه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشتينا والوجوب يتأفقه و
بعد تسليم القدرة التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح الايض مردود الى المشية الا ان يقال ان المشتف باضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرد الى مستتبنا بل رده الى مستطاعنا وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب قدرته كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فقد
المعنى فان الامر كما سبق الطلب المعنى فموجب المعنى اذا طلبت طلبا ممتثلا فالتواضع لا تستلزم من ان لو سلم فدايم التعريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
للندب وانما يلزم من ان الطلب المعنى للندب فتدبر وقالوا انما نقل عن اهل العربية اللغاة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعملين
الاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فاما الامر كما نقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
الامر والامر بالامر بالرتبة هو الموجب كونه للموجب والمادة ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعه للموجب فوجب ان يصدر ممن له
ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا بتجاوزها وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيها في حاله فيجوز وبوسع
فدايم عارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين فلو ان احد عليهم فافتدت النقل ثابت فان كتب الصنف والنحو شجرته به ولما انشأه ام الصحابة
فلم يثبت الثاني او امر احد تعالى او امر الرسول صلى الله عليه واله والصحابة وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعه بمعنى اعم فاذا صدر عن الناس على
الامر له ولاية الا ان امر بعضهم الوجوب كونه الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يعنى في عرف من له ولاية الامر اتم قلت الفهم الصيغة فدايم
مستطوع حتى او امر احد تعالى ورسوله صلوات الله عليه واله وصحابة وادعاء الصيغة ليست مختصة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الامر
متكلم بالاصح قرينة الايجاب ويصح منه الندوب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام بانى لدنو كيف ولم يثبت نفس من الموضوع في
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر وادق جوت تم احتمال الحقيقة العربية عن التبادر من غير قرينة الشد باب العلم بالوضع واما
كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعا والايجاب يستعمل فيما وضع له وليس فيها البيان الصيغة ولو جسد ذلك فامى حجة في حسابهم كما عرفت فاحق
فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افرق الدعا والامر الا بالرتبة كونه للندب فدايم التعريب بل يلزم
ان يكون للطلب متضرعا وهو غلط وبهذا لا بد من ان الامر في هذا المنع بل فان لما يقول انه لا فرق بين الدعا والامر الا بالرتبة فيكون الرتبة
للطلب المطلق المتحقق في الدعا ايضا فلم يكن الصيغة للموجب وجه الدف ان لا يتم التعريب على هذا ايضا فانه يلزم من ان لا يكون للندب بل لمطلق
الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب مقته فهو غلط فانهم وفي المناجج لا شمار السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس
للدعا في ان يوجب على المستعمل شيئا وقرينة بانه فان الدعا بجزء الطلب متضرعا ولا شائبة فيه الايجاب اصلا في الحاشية بل صاحب المناجج ناظر في الوضع
لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فقال ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان يستعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق
وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب من الادنى على المستعمل فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشكال المعنوي بين الندب والوجوب
وبينها والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاول بالضرورة الاستقرائية امي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاولون فلم يثبت الرجحان
من المخرج في الشك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فاما لول الاولئك اذا قرروا كلهم كذا واعرض عن التقرير المشهور بان
الرجحان او الاول لان المستعمل في الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فانه في المخرج فاني المتقصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بل انهم لم يثبت
وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه نعم الرجحان او الاول بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او
الاول بالافتقار المتقدمة لعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما العقل والنقل والاول باطل كيف العقل لا يدخل له
في معرفتنا الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجب جوا لا اختلاف فيه وايضا يكون اختلاف جبتا واذا بطل
التواتر والا حاد بطل العلم بالنقل ايضاً وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا تدري معناه كما مر في القول الثاني من الاشهر قلنا او لا

لا نسلم ان العقل لا يدخل في العقل قد يكون له عمل كما مر في بيان طرق معرفة البوصية ثم لا يكون في العقل في العلم فالتدليل
 العقل كسائر العلوم فلا بد من النقل وهو متواتر واحاد وكلاهما باطلان في التوجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل استعماله في العقل المنع الى الشق الاخر
 فاما استعماله في ان يكون نقل مقدم متواتر ولم يكن مختلفا فيه ثم يستدل بالعقل بانضمام مقدمات عقلية فيلزم المدعى بوجه الخلاف في
 هذه المقدمات العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم قلنا ثانيا آخرنا انه احاد وسئلنا انه لا علم بل يعني الظن بالاستقراء وهو كاف في
 الضرورات واشتات الغرائز المقطوعة بانضمام القرآن الاخرى وقلنا ثالثا آخرنا ان النقل متواتر كيف لا التواتر استدلالا ابعلا وتواترا نهائيا
 وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما يتحقق لاحقا ولا خلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلاف مثل القاضي والاشعري
 فاعلم للنظام على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى الطائفة دون اخرى فبقي العلم لا وليك وكون هو لا سيغفيرا للاختلاف ولا يكون نهائيا
 فاقبل ذلك اسي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل متفقون في هذا الامر العظيم فاقول اشترك الكل في
 سبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفادا وكثرة المطالعة لا يقتضي وتواترهم مثلا وعدما كان سبب العلم متفادا فمن اكثر مطالعة اقلية وتواترهم
 في التواتر ومن لا فلا فتر بر **مسألة** الامر للوجوب سرعية عند الحاجة ومنهم الامام لان الوجوب عرفه بالتحقق العقاب بالترك وهو التام
 بالشرع اذ لما مجال النقل في معرفة المشقة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب بما لا يعرف الا بالشرع فكون ذلك لا يعرف الا بالطريق
 الاولى وحسن حاشية هذه المسألة انية تعرف بالضرورة من غير توقف على الشريعة الامام الشافعي والامام ابو اسحاق الشيرازي وهو الحق
 فان الاشياء بانه الاثبات والالزام لا يستحق العقاب بالترك وانه تعالى ليس بالاثبات والالزام على المتطابقين فحصل المسألة الامر للالزام
 وبه ايدى على الشرع اصلا وبتحقيق العقاب ليس لالزام الطلب كحكم مطلقا اسي الطلب كان بل هو لازم الامر من له دلالة الامر على علة
 تعالى الا ان كان سببها اذ عادة كالسلطان وغيره فهو اسي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له الاول لا يمكن باللائحة
 هذا **مسألة** اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فما مضى ان
 للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير موضع وعلى الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر
 الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجمعاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
 لا يتردد بين المعنى الاباحية ما بان يقال اني غير مأمور بالنقل دل انه مجاز لانه جازا على ولقد اراه وجه القول الاخر ان سمي الاباحة والندب
 من الوجوب بعبارة في التقدير كانه قاصر لما مضى لان الوجوب يتضمنه وهذا صحيح انتهى كلامه الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونها بعض الوجوب
 لما يوجد فيكون حقيقة فيها لان الاستعمال في الجز ليس حقيقيا وايضا بما مبنيان الوجوب والاتفاق بينهما فابن البعضية وكذا سجد العلماء ابا علما
 اشتركا في بيان يتصل محل الخلاف لفظ الاحرام والى مل ان لفظ الامر اذ اريد به الاباحة والندب فمل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة
 مجازا في المعنى للندوب مأمور به ام لا ورواه لم نقل احد بان المباح مأمور به الا للجهة من المعسرة ولم يزم منه ان يكون مأمورا به عند اهل الحق
 ان سمي للمعسرة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا لفظ المباح في هذا السلك وهو خيار منه فان الامر فخر الاسلام لا يري المنع
 مأمور به حقيقة وايضا لا يري عدلا استدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر
 بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولها اسي السلب والاباحة معها اسي مع القرينة وهو لا يمنع المجاز لان الحقيقة استعمال
 فيها وضع لا يبدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز لا يبدل الا في المجاز مطلقا لان كل مجاز وضع بازا سمي مجازي مع القرينة كما هو

لا يرد

والصحيح

والجواب ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لعلية الاستعمال والاخران مع القرينة
 فيكون اللفظ حقيقة فيها كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل استشارة الى الضعف وبوجه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار
 كونه حقيقة وان لا ينطبق لان كونه موضوع حقيقة ليس لاجل البضعية بل لانه موضوع له ح فانهم قائل ليس المراد بالحقيقة والمجاز
 ما هو المشهور بل القرينة للفظ باعتبار الاستعمال الثلاثة الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو المستعمل في غير ما وضع
 لها في الخارج عند الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزاء الموضوع له بنا على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غير على ما حقق في الكلام و
 المراد بالحقيقة هنا فالجواب ان لطلاق عينة الامر في الذنب او الاباحة استشارة من قبيل اطلاق المتباينين على الآخر لاطل وصف جامع او
 حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزاء فلما حال كونه مستملا فيها انما يدل على الاذن المشترك بين الثلاثة او المترجيح بين الالجاب والنز
 و بثبوت ما به الباطنة وجواز الشك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا صحيح عندنا ودعيه لوجود الاول ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى ما فيه من الوب
 وان قيل في التوحيح انه دقيق وبالحجة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في
 مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به الممانعة بقرينة خارجية وهو باطل اجمالا فان الكل مستفون على انه استعارة هذا الثاني
 انه لا ينطبق استدلال الاماين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة لغة الامر في عنة وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على
 الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المصروف وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الذنب
 او الاباحة وسونا لم يرد ابل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في موضع الذنب او الاباحة نحو اذا حلتهم قاصطا وفاقا
 قضيت المصولة فانتشر واو غير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فانه في الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يرد ان بخصوصها وان فرض
 استعماله في موضعها بحيث لا يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك لانه لا شاع على ما هو دأب المشايخ فذهب الاماين الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص
 رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه ينفي عنهما المعنى الحقيقة للصيغة وهو لا يقتضيه حقا وجوبا وعبر عنه بالامارة هو فيقال النقل
 ليس ما يوراد واجبا اي متعلق افضل مستعمل في الحقيقي مع انطبق الدليل وسقوط الاعتراض الثاني وانقاره عن نفسه اثنان وحاصل دليل
 الصيغ الواردة في مجال الذنب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى اعداءه يفهم من كنت
 نيتكم عن زيادة القبور فزوروا فانها مذكورة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وبذلك يخالف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد
 الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القدر الانسان الجليل لا الحسن المطلق فانه في الاول اذ وبما قررنا فلهذا كانه دفاع ما قيل بعبر النزاع
 حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهم الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فاشبهت المجازية لا يفهم الحقيقة القاصرة
 فقد برهنة ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقى معنا كلام آخر هو انه بب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سلب الجزاء
 شرط في التجوز وعلاقة تشبيه بنينا وجودة معجزة الاستعارة فاذا استعمل في الذنب او الاباحة بخصوصها يكون استعارة التوبة ولا يفهم ان
 الا ان ثبت المنع من الالفة في التجوز ولم يثبت الى الآن قتال دال على هذا الجواب انما ننزه وعلمكم بحقيقة في الاماين الواردة
 في مجال الذنب او الاباحة في القرآن والحيث لا ينكره اتم له طعنا فقد برهنا على بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابحين في
 شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلاثة ليست مباينة بالدرجة وان القادة بالاعتبار من جهة الشدة والضعف
 ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه حروف الشدة والضعف استوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسعة نداء

ومن جهة الصنف الآخر لا يستعمل في الذنب والامامة ليس مستلزما في غير الجواب فلا يجازى ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشهادة حتى صار في العرف استعماله قال ان سمي الاباحة والندب لبعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يلزم بعد قائلنا سلمنا ان الاحكام الشرعية متعارفة اعتبارا لكن مبنية على ما لا يمتنع من شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به متعارفا كما اذا استعمل في الذنب والاباحة يكون مجازا قطعاً فاستعمل في غير ما وضع له ولو كان متعارفاً بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمعاصرة بين الوجوب وبينها لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فيه على قرينة زائدة فاضم ولقد اطلبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعرض شكلاً وكلاماً هذا الجرح الهام قد اعترف بالقبول عن حكم كثير من الائمة الكرام حتى اجمعت القمام بها خب الكشف عليك بالتامل الصادق وانظر الفائق ومن اعد الاعتقاد **مسألة** صيغة الامر الواردة بعد النهي والتحريم بان يقع متصلاً به نحو كنت نهيتكم من زيارة القبور الا فرزوها او يقع مطلقاً بـ وال سبب النهي نحو واذا حلتم فاصطادوا لالباحة عند الاشهر منهم الامام الشافعي والامام ابو حنيفة وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمستزلة واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامام بعد الاستيذان لا بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الخط ومن قبل الامام بعد النظر لما طار عليه الخطر اباحة كان او وجوباً واختاره الشيخ ابن الهمام وهو قريب الى الصواب للاكثر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع عليه ليسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مبهمة فيقدم على اللغة اى حقيقة اللغوية لانه اى الاستعمال فيها مجاز لا نهائياً وضع له في العرف وتقدم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لاجرائها وانما الخلاف بين الامام وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المشتهر فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانمضوا وقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم كنه نهيتكم عن او نازل يوم الاضاحى فوق ثمان فاذخر ما روي في صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الاضاحى فوق ثلث فاسكروا ما يبدو لكم وقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فعدوا فنزل في زيارة قبره فزوروا فانها مذكورة الاخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب والاباحة الى غير ذلك من الاشياء نحو قوله تعالى كلوا واشربوا سعة يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تتحانون انفسكم فتاب عليكم وعني عنكم قالان باشر ومن وما قبل في الجواب بالاباحة فيها لدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اى لا تمنعنا فان الاصطلاح مثلاً انما يشترط لنا كله وتلفظ بكلمة قطعا فلا يتقلب علينا اى لا يتقلب مضرباً بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه انه مقصود بهم حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب اعتقد ان الدليل على الثائب المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صبره في الاباحة حقيقة عرفية وهي لا يثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع الجيب الغم من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينة فلم يثبت العرف ومطلق العملية لا يثبت العرف بل قضاوى امرارة التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو من حيث حدوثها سند القول قائل فاذا افسح الاشهر احرم فاقبلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم من جاءه فاطمة بنت جيثم اليه صلوة الله عليه واله وسلم فقال يا رسول الله الى اداة استحاض فلما ابلغها فاحس الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس يحضر فاذا قبلت فوضعتك فرددت الصلوة واذا وضعت الصلوة فاحس عذاب الله ثم صلى رواه الشيخان مع الاتفاق بالضم في ادبرت فيها الامر البصر فلو جوب لكان له وجه فانه لم يثبت ان اباحة المومنة للعرف فاما حجج الامة فليامك به ونسب الحقيقة بوجود المقصود للوجوب وهو الصيغة والافعال منه فانه كما يمكن الاستعمال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب واذا وجد المقصود من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب، ومقتضى اللاباطة ثلثا ابن العرف انما دلالة في بعض المواضع بالقرآن المجزئة فتدبر وتدبر الشافعية الذين وافقوا ما قالوا
 لو كان كذلك اى لو كان الواقع بعد الخطر للاباطة لا تمنع التبرج بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التبرج بخلاف الظاهر
 فبغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباطة لناقض التبرج بالوجوب بظاهر سنه المتبادر قيل نعم بين بطلان الامر ثم
 واستخرجهم براه من غير وليس المتألفا في الظاهر فتدبر **مسألة** صيغة الامر بطلب الفعل مطلقا عند تأخير الماسور بالمرأة اى ما تيان الانه مل مرة وتلى
 التكرار بطريق احتمال المطلق في المقيّد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزم بالعدد واختاره الامام الرزبي والآمدني وقالاهما من شافعية
 ثم لحاظ قوله انما يقتضي ان هذا قد يجب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام لا يحتمل التكرار وفي البدء صح وقال عندنا واينما يستعمل
 المصانة لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحريم ان لا يحتمل التكرار ورد المص
 اياه بانه باين عن الدليل الثاني وجواب شراح المحققين بانه لا يجب مطالبة تكرارها بكلام المخترع وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم
 مرة العمران امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للجملة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
 اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وما في عنه بعض فروعه بظاهر او امد اعلم وقيل بالوقف في استلزامه في المرة والتكرار للاستدراك
 بينها او لا يحتمل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الامدني ما اختاره عنه كذا في النسخة من احوال اجماع اهل العرفية على ان بنية الامر لا يدل الا على الطلب
 في الاستقبال من الماسور وخصوص الطلب من الصوم والصلاة والنج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو طلب
 الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصداقها في الحقيقة لما في ان يمنع النقص والمالة البنية في الماهية في الاستقبال كيف البنية عند بعضهم
 المرة فاحتمل ان تقرر بالمدعى وعلى اربعة منسج الجائع والافلا مساج ولك ان تمنح ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه سبحانه ان الامر حقيقة المصدر
 المفرد الدال على الوحدة له فقال وانتظر فانه سمي ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب
 والمادة للطبيعة فالامر انما يدل على طلب الطبيعة فاذا اتى الماسور بقره واحدا فافقيل الطلب وبلغوا الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا بطلب
 بعد اخرى ولما استنع كون الفعل الثاني مطلوبا استنع كون التكرار مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار وما تجوزة فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيّد فلا يصح
 لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التمر في ما ياتي الاشتقاق منه وهو ضروري والاشتقاق ليس بصح الا ما يندرج سنه في مفهوم الفعل وقد
 ثبت اجماع اهل العرفية على ان المخرج فيه من حيث هي او المقيّد بالجملة المنتشرة فلما تجوز اعادة التكرار اصلا لانها تخرج عن كونه طبيعة مطلقة
 وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمل الامر لاحقية ولما جازا وهو المطلوب وعلى اقرنا ان ذلك لا يرد على التحريم من انه ادعى عدم احتمال التكرار يستدل
 بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا عندى في هذا المقام والحق في عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسبح
 انتشار احد لقائه ولثاننا صح فعل مرة او مرة فيكون الفعل عام من المرة والمادة ولا دلالة للعلم على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع
 فيصح اطلاقه على المرة من قبيل اطلاق المطلق في المقيّد فالقصد بجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون المقيّد للمرة تأكيد او بالمرأة تجوزا
 فقال واستخرجهم براه من غير وليس المتألفا في الظاهر فتدبر فانما في شرح المخترع ان احتمال الصيغة
 انما لا يمنع طهرا من ان يكون ان الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرأة وفيه ان في التسليم لمدعى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
 البعض من طهرا من ان يكون ان الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرأة وفيه ان في التسليم لمدعى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
 بانه لا يمنع طهرا من ان يكون ان الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرأة وفيه ان في التسليم لمدعى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت

على التكرار فعمل لا يقتضي مرة على التجوز ومرة على التأكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الماصلي فيه بذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانما
نقول الامر بطلب الحقيقة ولا يتم التكرار لا يقتضي الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقتضيه بقيد التكرار فيكون المطلوب من
مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الماصلي ولا يلزم منه احتمال عند الاطلاق ايما اولاد دلالة للاغم على الاخص الا بالتجوز وقد
عرفت ان التجوز على هذا النمط لا يجوز قتال وتشكر اصحاب التكرار قالوا ولا تمر الزكوة والصلوة والصدقة وغيبها مع انها مأمورة
انت لا يذهب عليك انه لا يتم التكرار فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج فانه
لو علم فلا يصح استدلالا على وجوب التكرار لخروجهما بما هو حقيقة عند فهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازي وليس على دخول التكرار في المعنى الحقيقية
فانهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وهو امي الغير الموجب للتكرار كرسب وبه الوصف في الصلوة وتكرره
مطهر وفي الزكوة بسبب انصاف وهو وانكم كنتم تكررون لكن الحول اقيم مقامه وهو تكرر فافهم وعوض بالحق فانه ما هو خير من تكرر بل انما وجب العبرة واحدة
فقال فان فيه ان لم يكرر ان عدم التكرار له دالة وليس خارج وهو الحرج في التكرار قالوا انما ثبت التكرار في النسيئة العدة فوجب في الامر انما ثبت
محكمها واحدا للجواب اول قول النسي كما لا ريب في عدم اقتضاء التكرار عند فهم فلا يتم الا على المكروهية امي التماثل بالتكرار في النسي على
المستويينها واسمى ان لا يرد ولما دللنا ان ثبت التكرار في النسي ثم يقتضي الامر عليه وليس مقتضوه الجدل والجواب ثانيا بذا قياس في اللغة
فلا يصح وفيه ان ليس قياسا بل استدلالا باثبات من اللغة من مساواة الامر والنسي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك
طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه بثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فليبين البيان وان
اريد المساواة في بعض الاحكام فلا يمنع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر عن الاستقالات التماثل في وقت لا بعد استقالات الحقيقة اذا لم يكن
في النسي استقالات حقيقة فيكون التكرار وطلب الاستمرار وهذا لا يتنافى بخلاف الاثبات فان الوجود في عين بعيد وجود الحقيقة عزبا ولفظ واذ في
الامر بطلب الحقيقة فوجوده في عين كاف فافرق الامر والنسي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كونهما طلبا للفعل والآخر للكم وحاصل
ان الكف لا يحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه لا فافهم التكرار في النسي بخلاف وجوده ودرج الجواب الثاني بان من التساوي بينهما في جميع
الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للكم فلا تفتت الى ما قيل ان الاختلاف الابسنة فانهم وربما يفرق كما في المحقق بان التكرار في
الامر من ادوار سائر الماسورات لانها متضادة لا يجمع في زمان واحد بخلاف النسي فانه غير ملزم للكم من المنهيات الاخر اذ التكرار يجمع
لاقتضائه فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصلا لفرق بان مدلول النسي لزوم التكرار ودون
الامر ليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم سخا امي اقتضائه بكل كلف بعده ولا سيما معه لانه متاخر رافع للكم
وهو خارج فنتبرر وثمة ان يريد امتساقه بالكتابة فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شناعة في التساوي وان اريد امتساقه
في الجملة في وقت توجب التكليف الذي بعده فليس مستمرا وفيه ان الكلام في الدلالة على الارادة والاولى لا يستلزم الثانية
غاية ما يتم من المانع منه الارادة للزوم احتمالها ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ابدىتم فانما للمنع كذا في التبرافون على انه يتم في الافعال المتضادة
فقط ودون غيرهما من الافعال وهم قالوا انه انما يتكادسان المانع والافعال المتضادة لم يكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان
تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للابادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذ لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة
والدليل لانها خالصة فتأمل واثناني بان الصيغة ووضعها بمعنى لتفصيل القياس فانه بان كل رقة على ما ياتكم في الصيغة والدلالة على التكرار

والتكرار اياتان

مكرر

ولالة صيغة فاذ لم يدل الصيغة لغة في المتفاداة لم يدل في غير بالان احكام الصيغة لا يتجلى فافهم وذا غير واف فان الصيغة موضوع
عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتفاداة لصار في لصرقة عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يندفع هذا باجاب بهما في التخيير فانما سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الما ليس ايضا
ففي غير المتفاداة يراد بدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتفاداة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر نهي عن جميع اضداد
كل امر في الاحكام وهو امي النهي مستوعب الزمان مستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والالزام ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن ان ضداد
يرتفع نقيض الماسوريه فلو جاز عدم الاتيان بالما سوريه في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى تخصيص بالضررين الذين
لا ثالث لهم ان يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستمر للاستقرار فتدبر قلنا لان سلم ان كل نهي
مستوعب بل اسنفة النسخة بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فاما يكون النهي وان كان من وقت فقيده امي فالنهي يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر منها عن الاضداد صريحا وبما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد
سواء وقف على دوام الامر بالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التخيير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الكافي ورده المص بان النهي الضمني انما ثبت لاجل تقويت ضد الماسوريه والتقويت من شرط
اتحاد الزمان فمعرفة دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا
قد ثبت بدليله وبالاجمال بين المستدل والمحجب والنهي كله دام بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل
على دوام النهي بكونه مضمنا للامر ولم يفضله المستدل فتأمل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد نسخ عليه لانه اذا نفي مرة فلم يبق امر حتى
يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على دوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا
غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا يما عنه من سبيله غير محتمل للدهوام والتكرار فعلى امي شيء ورود النسخ
وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب استصم فانه يحل عليه في كلام الشارع فالجواب ان النسخ تكرار الامر
بتقيد الدهوام والتكرار وتكرار سبب فعول النسخ اما ورد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالما سوريه فان كان الموحوب تكرار
تكرار العلة او ثابتا لتقيد به صير كانا لوجب اثبات بعد الاتيان بالفضل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه تكرارا فلا يصح انتساضه بالنسبة الى الاتي وانما يتسح من غيره فقد درست ان القول بعدم التكرار انما
يثبت في النسخ في بعض الاوامر ولا شاع في التزمه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصل مجيبا ورود امي ورود النسخ فربما للتكرار
اذا الامر المطلق يحل اياه وروايته لو صح لم يكن جواز الاستثناء وليلا للعموم لغة انه يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء
الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا ان يقال المتفاداة منع الملازمة بان يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو مقتضى
ال على انه قد تكرر من خارج فتدبر تاملوا المرة قالوا اذا قبل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فاعلم انه للمرة والاصح الاشتغال بهما فلما لان سلم ولالة
الاشتغال للمرة على انه لما لم يما يصير متمثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا لانه انما هو فيها والاما انما مثل في التكرار لانه ايضا
المرة وفيه الاشتغال للمرة ينادى اعلى انه اراد ان يلجوا المرة الثانية فهذا وان لم يدل على ان المرة داخل في تنقيده لكنه دل على انه
مفهومه لا يحل التكرار والاصح الاشتغال به ايضا لكنه لا يصح وقد سردنا طريق البرهان المجازي فتدبر وجه ان شاء الله تعالى وجه دخول المسئلة

فكما كيد في الثاني سئل ان انكرة موضوعه للواحد فكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ والمصدر المنسحق عن التبريد والتشكك غاية ما في الباب ان المصدر لم يتصل اصلاً فتأمل فيه الثالث سئل ان المصدر انكره لكن لا ينسحق وجوب بقائه معناه المطالب في ضمن الفعل كيف لفظة المصدر ليس بهيئة منهجية فيه بل انما هو باوثة فلا يلزم لها معناه الذي كان للمادة مع الكمية موضوعه بازاء بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو حقيقة التي توجه في او احد طرفيها على السواء ويمكن ان يقال ظاهر خصوصية اللفظة يترشح الى ان المصدر معناه المطالب في سند حج في الفعل فتأمل فيه هذا وما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بعد هذا يد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلاً الحقيقة كما هو ظاهر والاستشال ايضاً لا يكون بالاثبات بل بالانكار واحد ويلغو الاخر فان بالاثبات بالواحد يصدق انه الى الحقيقة المطلوب اما في صورة التكرار فظاهره وقع الاستشال بالاول ولفظة البوثة الثانية واما في صورة الاثبات بالعدد ووقعه فانه يقع الاستشال بالواحد لا بعينه وبنوا الاخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكون اللفظة مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الإطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكرره الا اذا فرق حقيقة او حكماً من البشائر وما يدل مجازاً ايضاً فانه لا يصح التصرف في المبدأ الماخوذ في الفعل باوثة الا فرداً فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل الربية يتقنون على ان المبدأ الماخوذ لا يكون الا بالاشارة فترد وتكره لما كان المتبادر من الوحدة حقيقة استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح بطلانية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الخمس هي غير متبادرة الى الفهم فصح مع النية ولهذا صح نية الثالث في اسحرة والتشكك في الامة في طلق نفسك وطلق امرأتى لان الثالث في اسحرة والتشكك في الامة كل افراد الخمس هي واحدة بالخمسة اما الثنتان في الحرة فعددهم ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح اراوته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر بحكمة واعترض عليه ان الثالث ليس كل خمس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقة يصدق على المطلقة الواحدة على النساء الاخر فحق ايضاً بعض افراد الخمس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الالاف المبدأ هي انذار او الثنتان فان الخمس لم يملك لكل واحد هو الثالث او الثنتان لا غير واعترض ايضاً بان الثالث كما انها واحدة بالخمسة مشاركة في كذا كذا الا ان الالاف ايضا والاشارة بالخمسة فيلزم ان يصح نية الثالث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثالث مجموع اعتباري فالاثنتان ايضاً كذا في بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اعتبارية كانت بل لابد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الخمس انها جنس واحدة واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يعبر واحد وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كما يجمع شيان يكون واحد بل لابد من اشارة الشارع احكاماً تستتب على المجموع غير احكام الاجزاء الثالث في الحرة مجموع الاحكام غير احكام الاجزاء ودفعنا لتوجب للفرقة في اسئلة والبيوت الغليظة وغيرها اصل عرب محبة الكون وليس هذه الاحكام مجموع احكام الاجزاء فالثالث طلاق واحد عرفاً وشرعاً واما الثنتان فلما لا يمكن لها احكام العالمين بها وحدة ولا يقال جميعها انه واحد عرفاً وشرعاً للشعابن الهام منها كلام اخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العيون فاسماء المعاني في ربطية على غير اذيق كما في بعض اسماء العيون فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجل واحد بل رجلين رجل او الطلاق من قبل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والثنتين على اسم اربعين ان يصح ارادة الثنتين ايضاً لكن استمر على ما قالوا ولم يفرقوا احكاماً على الاطلاق فيخرج فان بعض اسماء المعاني كما قصد لا يطلق على الكثير منه فلما يقال لصيام شهرها صوم او الطلاق من هذا القبيل فلما يقال للطلقين انه طلاق في شيع وعرف من في قيامهم واهلهم لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام او لم ينقطع بصدده ولم يتخلل انفسه واما اذا تخلص بان قام فقام فقام فيقال ما قاله امان واما في امر كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد وفيه الوحدة ويشي ويجمع عنه التعدد وهو يادى على هذا على ان يطلق على المفعول صيغة المفعول وقد برز بقى اشكال قوي هو ان الماصي والامريسيان في تعين المصدر المفرد فكما ان يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذلك في الماصي

فيلزم صحة نيت الثالث في طلاق كما صحت في طلاق والفرق مشكل والمرجوح من المدعى ان ياتي بالفتح والقبيل لو لم يسميتم الامر العد ولم يصح
 التفسير به اى بالعد ومثل طلاق النفسين فصيح تفسيره بالثنتين فتشأن قلنا لا نسلم ان قبيل بغير فان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اردت تفسيره
 بالثنتين لا جرم من الوحدة وارىد بجنس وقيد واما اذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيده
 بقيد الثنتين ويعتبر من الكل وقورع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجموع من التفسير الذي كلامنا فيه باعترفت من ان الثنتين ليس مدلولاً حقيقة
 ولا محاذاً فقدر ولما قالوا اذا اقرن العدد فالوقوع به لان اول الكلام معنى متوقفاً على الاخر فلو ماتت قبله لم يقع معنى وهذا يتأتى على
 ما قلنا ايضاً لان المطلق مع المقيّد كلام واحد مفيد بمعنى لان المطلق يدل على الإطلاق والقيّد يدل على معنى آخر فشرح لو حلف لا يشرب مار
 انصرف الى اكل بالصدق عليه من القطرة وغيره بالمتكررة فيدل على المار الواحد فيجوز ان يمتنع لورود النفي على المجموع ولم يشرب لعمدة ولو
 الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثالث من الطلقات فيشرب ما شارب ولا يمتنع لورود النفي على المجموع ولم يشرب لعمدة ولو
 مسمى كوزاً ومن كوز لا يصح هذا ما قاله لوروفيه ما فيه ووجه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ما فيفسر ان
 يصح نيت كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضاً اشارة الى ما في اسم ان الكل كما يصدق على الواحد من افراده لصدق على الكثير
 منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شئ عجاب فان صدق الكل على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان
 يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعتزل فمرادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضاً لا يفي الصدق عند العقل
 بل لابد من الصدق عرفاً ولنه ولا شك انه لا يقال لرجلين في الطرف واللغة رجل وهذا ضروري والامكان برة فقدر **مسألة** صيغة الامر
 للمعلق بشرط وصفة قبل موضوعه للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقاً على كان الشرط او الصفة اولاً وقيل ليس الامر المعلق له اى
 للتكرار مطلقاً فان كان على فعل يتكرر الامر بتكرارها عقلاً اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت اختلف على هذا النمط فدهو
 الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكرارها عقلاً ولا يصح تليط كدعى الاجماع بان له حنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط والجماع
 على انه مقتضوهم انه لا يدل بالوضع واما الدلالة من جهة العقل فتبين بعد ثبوت تحقق الاختلاف على نحو ما حكى المصنف في الاجماع قطعاً
 لكن يبطل كل البعد انكار الحكم بـه ثبوت غلبة العلة الا من منكره القياس مطلقاً لنا اولاً ما تقدم ان بهيته للطلب
 فقطر والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانياً ان دخلت السوق فاشترى كذا لا يتكرر والا كان كل ما في الغنم
 منه التكرار فانه راجع على انه ليس كلماً واما التكرار بالعلة المعلق عليها فلفظ ضرورة تكرار المعلول بتكرارها لا مستلزم التعلق فان
 المقصود انه انما يتكرر عند ارتقاء الموانع وح يمتنع التعلق فقط انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمكان وليس هذا التكرار
 بالعمية بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والقبيل ان مرادهم
 قال انه بالصيغة ان التعليق باوصف والشرط مشتمل بالعمية لانه والمعلول يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مطلوبة بما يختلف عن الدال قلت
 في الـ نزاع اذ ظاهراً ان مراد الجمهور انما في التكرار باعتبار العمية انما غير موضوعه فانهم قالوا فلم لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعليق
 بل لاجل العلية قال واما لم يتكرر الطلاق بالمدلول المعلق به لعدم اعتبار تعليل الطلاق اقلت اذا كان المعلق به علة تجب التكرار تكملة فلم لم يقطع الحنفية
 في السرة الشائعة السارق اليسر من السرة الموجبة للقطع وجملة ما في الزنا لا ياتي بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان كليهما علة قلنا فشر
 علة لقطع واحد اذا ليدان لا يقطعان بسرة واحدة اجماعاً ينده ان مقابلة الجمع بجمع يقتضي انقسام الاحاد والا حاداً فالمعنى قطعوا يد السارق

ان

لا يجوز في الاجماع في العلة

ان واما التكرار بالعمية

ويد السارقة فلما يوجب الالبه قطع جميع ايدي كل ذلك اليه يعني لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايديهم او به حجة عن اوجليته العقد الالبه
ايضا وبه جري السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة بسرة فانت المحل للقطع فاسي شئ يقطع بالثانية كما اذا قطع اليه يعني بسبب آخر ثم سرق
لا يقطع القطع بخلاف الجدة فانه لا يقو به محل الجسد وهو الجسد فيلزم ان يرضى فان قلت فلم يقطع الرجل في السنة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا ايده ثم ان سرق فاقطعوا ايده كذا في التقرير والاجماع المذكورون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشريعة كمر المعلق
بكر المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى ولا تفتنم جنبا فاطمروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا يفتنكم والتكرار في غير ما يكون بائيل خاص غير الامر والى على التكرار ولا يفتنكم
ايضا ولذا لم يكره الرجوع وان علق بالاستعانة لعدم علية الاستعانة قال الله تعالى وقد علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تامل فتامل منكر والتكرار في العلة قالوا التكرار في العلة فالشرط اولى بان يكره فيه فانه لا يتعد به الا فاذا تعد وكذا وجب تعد
المشروط فكما تكرر الشرط كالمشروط لان التكرار تعد وقلنا التكرار يكون باعتبار الوجود لا المعية والعلة تقتضيها فكما وجرت وجاروا في الشرط
قائمة لا يقتضيها فلا يتكرر بتكرره والتعد باعتبار تعد الشرط انما هو باعتبار المعية فاذا تعد ما بهية الشرط تعد والمشرط قطعا فتدبر مسلم
انما يكون بالتكرار فانهم لا يوجبون استغراق الاوقاة بعد ورود الامر فوجب المباداة واما غيرهم فاما اسي فيقولون
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فتدبر ان الموسع يجوز فيه التأخير في الآخر واما المضيق فلا يحتمل التأخير او غير مقيد بوقت محدد
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا ابي المقطر عاصم شهر بن قيس العديني واد البخاري واللفظ لا يجرى والصلوة قال الله تعالى في امر
وواصل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك دفعه او اد اشيتان فهو لغيره المذهب
المتفلس في المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز البعد وهو الصحيح عند الحقيقة وغيره ويعبرون بالموجب على التراخي وخرى الى الشافعي رحمه الله تعالى
لم ينقل من الشافعي رحمه الله تعالى في تأخيرته من نص عليه وانما هو مما يدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الزاهد والاشاعرة في حاشية الشافعي رحمه الله تعالى
الفور في تأخير وفري الى المالكية والحنابلة والشيخ ابى الحسن الكرخي مناوئل عنه انه بمعنى ان خلاف الواقع بين الامامين ابى يوسف والامام محمد بن مسلم
في الحج يجب فوراً في اول سنة الوجوب او يجوز التأخير فزعم ان الامر على يوسف في الفور فوجب الفورية والامام محمد بن مسلم في التراخي يعني الطلب المطلق في الفور
واصح ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الا في السنة التأخرة فاصحنا عند وليس كذلك بل انما هو معتبر بوجوب الامر في التأخير
وحجة ابي يوسف ان الحق في السنة الثانية هو بوجوبه فتأخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا لا درك سنة ثانية وجب فيها ارتفع اثمها كما عرج به
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب اليه التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثم تأخره في سنة ثانية في تركه
الشهادتين بالتأخير الى السنة الثانية فهل قيل قيل او انه في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابن بدران والاشاعرة في حاشية الشافعي رحمه الله تعالى
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في ان الفور او لا فتدبر المشترك بين الفور والتراخي فان قيل على الفور في فور في الفور في الفور في الفور
فيجب الفور احتياطاً ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالموقف مطلقاً في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فلهذا يثبت ان هو لا ينكر بالمرئ التكرار
من المذهب لجمهور المذهب والمادة الحقيقة من حيث هو فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اى جزء كان منه ولما ايقن انه او كان في السنة الثانية في السنة
موقفاً في اول الاوقات بعد تعلق الامر في غيره فوجب كونه قضاء ويكون او الزكاة في السنة الثانية فتأخر وهو في الاجماع فلهذا في حاشية الشافعي رحمه الله تعالى

انما

اولا استثنى للفور والادام كلهما على منوال واحد في الدلالة لكوننا للشيء قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل نفهم بالقرينة وسبب طلب استثنى عند الحاشية
 وبحق العطش وبقولنا ثانيا كل مخبر ونشئ يقصد كالحاضر بالاستقرار فكذا الامر يدل عليه انما قاله بالاعم الاغلب في الاخبارات
 الاشارة والاجواب او لا نقول من اخبر المطلق العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا
 واما بعد فلا نسلم ان كل مخبر ونشئ يقصد كالحاضر وبهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
 انما قصد تجميع منتهى قضية هذا شاخا وقد صرح به ان حقيقة المطلق عرفا في الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر المادى لا يقتضيه المقارنة بالحال
 ولا يقصد بالخبر بل المضي مطلقا مقارنا كان او لم يكن فكذا الامر في الاستقبال امي يجوز ان يكون كذلك وسبب السند جيب واجواب ثانيا
 كما قيل كالحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضيه ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير
 تمامية بقية الاول نقول مراد المتمسك زمان تعلق الخبر والاشارة يكون حاضرا والمخبر المقتضى يقصد ان وقوع متعلقها فيه فكذا يتعلق الامر
 به في ظاهر جواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع اقليل حاصل الدليل احقاق الامر لاسرارة الاشارة والاخبارات والاحقاق
 ليس قياسا بل هو استقرار واستقرار رفع الفاعل فانه احقاق الاقل بالكثر الاغلب قلت في استقرار الجنب يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة
 عند المتبع فعمدا لا بد من تتبع الانواع الاشارة والاخبارات رفع وجود الامر وعدم بقعه الاستقرار بل هناك استقرار لبعض الانواع وقياس الامر
 عليها فماتم الالقياس واجواب رابعا بان الحال في الامر متنع فان الحال لا يطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال
 ما فور كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل منات عند عالم والمدة في اللازم فكذا الجواب منع تمام التقريب ونقطة
 اجمالية بانه لو لم لا شحالة قيل ليس مراده بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من او آخر الماضي واول المستقبل وهو الحال العبد في الفور
 داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب نقول لوضح ما ذكرناه الفاعل لكان الامر في المطلوب مقتضيا بحال العرفي ويكون مثل ما في الحال وهو خلاف الالهي
 من اهل العربية والفور ليس الا واصل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المخدور فمقتضى في الدليل ان الاصل بقية ان يكون
 الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة كالحال لا تقرب جعل الامر له على تقدير الامكان لم يجد كما قيل في الحال المعمول في الفعل فان اصلها
 ان يكون مقارنته للفاعل ولما لم يكن في المات التزم قيل في قريبا فاقدم وقالوا انما للفور والامر في من حيث سببه فيكون للفور ايضا والامر
 ارتفاع بقية من قد تقدم مشكك في مشكك اشكر مع الجواب بان هذا النسخ تابع للامر وليس للفور وقالوا اربا قوله تعالى انما يطلب لا يلبس
 ان لا تسبي او امرتك ذم في كمال المباداة الى السجدة وفور للفور ويضع الاوامر على نحو واحد فيكون العينة له فلما ليس الامر بالسجدة مطلقا بل بقية
 لقوله تعالى فاذا سويته فليكن فيه من روي في نحو الاله سا جاز في الكلام كان في الامر المطلق واما المقييد فعلى حسب اقتضار القيد من الفو والامر
 وهذا مقتضى الفو فله تدبر وقاله اخاصا لو لم يكن للفور وجاز انما خيرنا الى وقت معين فلا دليل على انه قيل الوقت لمعين كبر السن قال كبر السن
 لا معين اذكم من ثمار بيموت فجاءة فلا يتحقق هناك كبر السن فيقوة الواجب وكلم من شيخ يعيش مدة ولو لم يكن اذ الوجب بعد كبر السن
 مؤخر فلا يصلح كالبقية في التأخير او الى اخر ايمته الامكان وهو محمول في لازم بالتأخير الى تكليف الحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتأخير
 فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا داخل الدليل ان الحال انما يلزم بايجاب التأخير الى استمرار منته الامكان دون
 الفول في اليه بان ياتي في اسي زمان من منته بمرور فائدة المثل في الكشف مذهب الامام محمد بن جواز التأخير في الحج مع الاثم بالفوت
 في العمر انه اذا سالت سائل وقال قد وجب علي الحج فعل في التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندى فقلنا نعم نعم بشم بالوقت

سبب الطلب

في قوله

في قوله

مع التقوية وانقلنا لا يحل لزوم الفور وانقلنا ان كان في علم الله موتك فالأخير سداً ولا يحل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى محمول
 عندنا وهذا قريب من هذا الاستدلال لا يصح بالفور وروى الشيخ المداوابة مفتي ان يحجب بانه يحل لك التأخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراكك
 العام الآخر وحصرته محكوماً عليه بالاثم وما علم انه يجوز التأخير مع عدم التقوية في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على النظر فلهذا
 ان يحجب بانه يحل لك التأخير ان قلنت ادراك العام الآخر وحيداً لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن بسلامة فلا يجوز التأخير وانت لا يدرك
 عليك ان مدة المنفعة مائة من وقوع الطين باحد الطرفين فان الموت لجلول المرض اسبوع وشهر غير نادر فحين الطين بالسلامة فلهذا اعترضت بالوجوب
 على الفور بخلاف الزكوة ونحوه فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض اليومي الذي يظن به الموت فافهم وقالوا سادساً قال الله تعالى
 وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سبها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريك سبها الذي هو ادراك الواجبات
 وكذا الخيرات ان اريد بالخيرات الآخرة من الشوابة فلا بد من تقارب سبب ويمكن ان يقال ان الخيرات هي نفس ادراك الواجبات فلا حاجة الى التقدير ونحوه
 التي والتي الكرمية قبل على وجوب المسارعة الى ادراك الواجبات فالزوم الفور قلنا اولاً فلو كان الامر للفور لم يزم كون هذه الآية تأكيداً لما
 وان لم يكن للفور يكون تأسيساً والتأسيس اولى من التأكيد فلا يكون الامر للفور فالتأسيس على ما ان تقول هذه الكرمية قبل على وجوب المسارعة
 فلو لم يكن الاوامر للفور لزم احتسائها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتأكيد ليس بذاك المثابة فيحمل عليه دفعا للشيخ فالاول امراموضوعه للفور
 او مستعلة بجوزا والثاني خلاف الاصل فتعريف الاول فتدبر وقلنا ثانياً ان هذا الامر محمول على التقضية والندب والالزام لكن مسارعة مستبقة فانه لا يقال
 لما في الواجب في وقت انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبما استدلال على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة
 وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابرار بانهم
 انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التأويلية التي كمالها سببها بان شاء الله تعالى وقلنا ثالثاً لو تم له دليل
 على الفور شرعاً والكلام في الدلالة لغة فلا تقرب فيه انه ان اراد الاوامر وروى مطلقاً ثم زيد قيد الفور بعده فهو شيخ لا يصار اليه بل باحث وان
 ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم نقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانح يحل الاوامر الواردة في كلام الشافعي على الفور
 هذا قائل وقلنا رابعاً انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلما موقفات وغير ما مع ان منها موسعات جائز التأخير الى آخر الوقت
 اللهم الا ان يخص ثم ان منها ما هو مندوب للتأخير كالنظر في الصيغ قطعاً وقلنا خامساً المراد بالمسارعة الايمان بالواجبات قبل حضور الموت
 ولا شك انه لا يجوز التأخير اسره ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل
 كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فبسيها الايمان فساتية
 بالزوم كون الايمان واجبا على الفور ولا يزم كون سائر الاوامر له قدر وقلنا سادساً سلمنا ان المراد بالمسارعة المباورة الى الفعل فتاوية
 بالزوم منه المباورة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما ظهر الصيغ فلا يدل على الفور ما علم الامر على هذا
 يكون للندب القبة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المباورة اليه قطعاً فتدبر قال الامام على نقل عن البرهان اما الشافعي
 فذهب ما يتم الى انه ان باور عقيب الفهم لم يقطع بكونه مثلاً يجوز ان يكون غرض الامر هو التأخير وهذا شرطيهم في حكم الوقف وفيه شبه
 الى ان من بادى اول الوقت كان مثلاً قطعاً وان آخر لم يقطع بخروج عن العدة وهذا هو المختار وباجملة الذم قطع ان لم يكن مما في
 بالفعل فانه حكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل ياثم بالتأخير مع كونه مثلاً باصل المطلوب استقروا على احتجاجة بان المطلوب

متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور ونهنا يظهر من كل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التسوية
ثم اول الكلام يدل على عدم الخروج عن العدة وآخره على ان يخرج والشك انما هو في الاسم في التأخير لانه بقا العدة بالواجب فيمكن ان
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادىء والاحتياط لا يثبت في الامور كالا من عن القوة اسم لا والمراد بالعدة فعلق الاسم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطا لاي من من الاثم وعلى هذا لانزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بان
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري ان الفور او لا. المشترك نفى المبادىء يخرج عن العدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العدة
لانما يشتمل ان يكون الفور مطلقا فيبقى اثم التأخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالملسوب في قوله فانه يحكم فانه نفس الواجب
فيحكم بانه في آية تمتثل والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لاي التوقف في تقديره في الفور وعليه حل كلامه وتفسيره وليد بقوله وجوب الفور وجواز
التأخير مشكوك والطلب متحقق فيجب البدار احتياطا للشبهة بالاتصال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان تمتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان الفعل حقيقته نفسية وحقيقته كونه واقعا في زمان نفى التأخير تمتثل باعتبار انه او نفسه
والتماثل الاثم باعتبار ايقاعه في زمانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فاليقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه
اعتبار كجمله في وقت ايقاعه لم يلزم نعم وول وعلى على وجوب القصد ان اتصاله لا لا لا قطع في التأخير بالاتصال بنفس الفعل والاعتناء
بما هو وجوب الاداء فقام لنا لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاثم قد دل على انه للقدر المشترك مسكلم الامر بالامر بانه غير واجب امر
من امر الله في ان يغير عليه المصلحة كقوله عليه وآله واصحابه وسلم مرويه بالصلوة بسبع روافد ابو داود وعنه ابن شبيب عن عمار بن محمد
سرو اولادكم بالصلوة وسبع اجزاء بسبع فاما جميع من تمتل الشارع وهو الشك ليس في مثل قل فلان افضل كذا فانه امر الله في من لا امر بالانفاد
كما فعل المصنف في الحاشية عن سبلي انما النزاع في مثل من فلان كذا وقيل النزاع مطلق وانما هو الاول لان المصنف قبل اعطاب فيه لا
والخطاب قبل ما مر من قبله فلا يصح فيه اختلاف اصلا فتمدبر لنا كما اقول لو كان هذا امر الله في لزم معصية العبد عند معصية سيده في قوله السيد
مر عبدك ان بيع عبدك في علم يامر السيد فكم بيع لانه على هذا العبد ما مور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلزم ان يخصهم
بمعصية عن العلم كيف والى يفسر ومعبر عن المعصية غير متدبر لعدم الولاية لا امر عليه قلت بما كبره فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه يحكم
امر هذا الامر فانهم استدلالا لانه لو كان الامر بالامر الله في ان كان ذلك اى مر عبدك ان بيع عبدك اى تعديلا لانه امر العبد الغير متصرف
فيه بالاستخدام واور عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد ومهما امره موقوف على امر السيد فالما لزمه ممنوعة واجبة
ان الكلام في ان المقدار الامر الصا والسيد بامر الله هو امره منه وح فلا توقف للامر على امر السيد وامره عدم امره سوار في تعلق الامر بعبد
من الامر فلهذا التعدي قطعا فلا غير من الايراد وجب خذوا قل اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الله لعبه بالاسطة امره بالاسطة الامر السيد فانه اذا امر به السيد فغير الامور انما
وليس ياد التعدي مع التعدي في ذلك الغير من غير ان حقيقة اولاد الله قال فانه حقيق بالقبول استدلالا لانه لو كان كما تقول الامر الله في ان كان ذلك فلو كان العبد لا يتبع
ان الامر بغيره والى منه متناقضان بالضرورة والتماثل باطل وروى شيخنا ان السماع اى يجوز ان يكون قوله لا يتبع بعد ذلك
لشكنا له وهو من المناقضة في الانشاد وفيه انه فرض هذا اللفظ مقارنا لذلك القول فيكون متناقضا ونهنا من الكلام ليس كذلك
فان التعدي لا يفتنون بهذا قالوا فانهم ذلك اى كونه الامر مر المأمور من امر الله رسول الله وامر الملك وزيه بان يامرنا والا وامر على
سؤال واحد فيكون الكل كذا قلنا انما فهم ذلك بقرينة انه الرسول او الوزير مبلغ ومعبر الامر الله او الملك ولا كلام فيه فانهم

مسألة إذا كرر امران متتابعين غير متماثلين فيما قبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم والعارون من التاكيد من تعريفه نحو قول الكوفي
صل الركعتين او غير ذلك استغنى فانه اسي فان كل واحد من التاكيد موكد اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فبان
العا ومعرفة عين الاول واما الثالث فلذلك قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وسبب خذ فاع بالاول فقبل الامر الثاني فاما
جزا بقوله اذا كرر قال لطلب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب
وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايها واقع الاول اسي القابل بالتاكيد ان وضع الكلام للافادة
اجدية لا لتفني الوهم كما في التاكيد فالتاكيد هو الاصل فهو اوسل وهو مني ما قال الامامي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامر من
من الوجوب والفعل مرتين اسي غيره اسي الوجوب مرة مما قيل في حاشية مرزا جان لا يزم في التاكيد حال صيغة الامر في غير معناه
حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثاني في جاز زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول سندفع اذ مراد خلاف الغرض من وضع التاكيد
وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه في التاكيد لا يحصل البتة وفيما اسي في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة
جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالقبة للتاكيد ووقع الوهم وفي الثاني اسي القائل بالتاكيد بكثر التكرار في التاكيد
فمن تابع للاغلب ورجحنا الراي بان الاصل برأة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواجب بخلاف التاكيد فانه فيه
وجوبين وجوهرين بالاحتياط فانه في التاكيد اذ بالعمل به بفعل مرتين والعمل بالتاكيد بفعل مرة ففي الاول اخروج من العدة بتعيين في الثاني
احتمال الاشم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين فانه فيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيها اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ الشك من بعد
كعدم ثلثين من شهر رمضان وقد علم ليلة فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان وشبهه
وهنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس بينهما موضع الاحتياط فتأمل ثم ان ظنية اتيانه لا يجارضة شئ فتدبر في لطف اسي في
الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني للتاكيد في وجوب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اسي في لطف لم يعيد فعل بها الا بمرج
من خارج ليصرفه الى التاكيد مسألة اذا امر بفعل مطلق فالطلب فيه المية من حيث هي به ولو في ضمن فردا فان قلت فعلى هذا المطلوب الامر
بامر الدين اذ امر حقيقة من حيث به ولو في ضمن سنة ما فالمودي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين يقضون بامثالها لان الدين
غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بل العرق واسلم فيه والالزم الاستبدال قال وسنة قولهم الذين
يقضون بامثالها انما يقضون باؤامثلة لئلا لان الدين اوصاف في الذمة والموداة افراد لهما لا انما يقضون بهو اية معينة لالا ما تواترنا من مقتضاة
وجبت على الامين اداها وفعل فيها لا انما اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الدين امر مطلق وهو الدرهم الموصوف
فالمودي هذا الدرهم وهذا مغاير له نحو اما من تغاير فهو غيره وان كان اخروج عن العدة بوجوده لمطلق فيه وهو عين ما على الذمة فارجح
وجيه ان التطبيق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الدلائل تفصيلا الفقهية وقيل له يلو سبب الجزئية الحقيقية واختاره
ابن ابي حبيب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيان حقيقيان مجازا فتأمل فيه فانه موضع تأمل لما تقدم
في المبادئ الكلامية من وجود المية المطلقة فيصح طلب ايجادها ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد المية لان المتقضية قائم فان
المبدء لما خوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة معقدة بطلبها والمطلوب كونه مطلوبا في الاول امر قد براقوا
ولنا لو كان الجزئية الحقيقية مطلوبا بالكان اقرب مجالا لانه لما لم يصح طلب المية من حيث به لا بجمعا لا يصح طلب لفرد المية ايضا لذك

ولا يطلب المدين اى معين كان لانه مطلق الشخصات فلم يبق الا المدين من حيث تعيينه وان شئت لاي معين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال
 كذا في الحاشية فاقسم وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود وليستند بعلم الفاعل قالوا ان يقال الى ان المدين غير معلوم البتة بالضرورة
 ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المدين اى معين كان وهو المطلق وليس هو كالمهية فانها على زعمه مبهمة غير متحققة في الايمان بخلاف المتعينة
 فانها على الوجود والمكلف متعين في الايمان بواجده متخاوسا معلومة بالوجه فاجمال اصلا بذا فريسه مما ذهب اليه مشائنا ان من خواصه
 وقع ضربا قتال فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرة في مفهوم وقد نفي عنه ابن الكاظم واتباعه قالوا المهية يستحيل وجودها في الايمان
 فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود وشخص حسي لان الوجود بدون الشخص غير
 معقول ولا شئ من المهية الكلية بحسبى فلما فرق بين لا بشرط وشبهه بشرط لا شئية اذ حصلت علمت انه ليس بشئ وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر
 الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان المهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ اى الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ليس في ذاتها
 كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وفي بعضها الموجودة في اطوارها في الواحدة اذ تعينت بتعين وفي الكثيرة اذ تعينت بتعينات وفي بعضها
 وفي الجزئية واعتبار اخذ بشرط لا شئ اى بشرط عدم عوارض العوارض في هذه الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ
 اى بشرط كونها معروفة للعوارض وفي الاشخاص الموجودة والمهية من حيث هي نفسها وفي الموجودة بوجودها وفي معدومة بعد ما انقضى
 واذا عرفت هذا فقول كل موجود وشخص ان اراد ان كونه شخصا جامع للوجود فسلم والمهية لا بشرط شئ ايضا شخص بهذا المعنى وفي الكبرى
 ان اريد المهية مع الكلية فسلمه ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجودات معاير المهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان اراد كونها
 شخصا بمعنى ان الشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهية التي يكون معروفة للكلية ولو في عين فممنوع فان
 المهية لا بشرط شئ هي التي تصير جزئية مشفوعة ومنها من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير وان فان المطلوب من الامر ما هو عرصة الجزئية فليس
 وجوده عند القائلين بوجود الطبايع بل اعني ان يقال ان المهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال
 واذا وجد الانسان كتب جازا كالمطلب بالامر بهذا النحو من الوجود وهذا بعد وجوده وان لم يكن وجود حقيقة اولاد بالذات ثم انه لو ذهب
 الى ما ذهب مشائنا الكرام بجهلهم ان المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المهية لا بشرط شئ استراحوا عن هذه التكلفات فان الفرد
 المطلوب موجودة بالضرورة وان كان العنوان عرضيا له وغير موجود حقيقة وبالذات قتال فيه سلمه الايمان لما سوره على وجهه كما طلب
 مع الشرط والاركان بل يستلزم الاجزاء ام لا فان فسر الاجزاء بالاشكال فسلم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الاشتغال الايمان بالمأمورة
 على وجه لا غير وان عر عن سقوط القضاة عن التمتع تحقيقا او تقريبا كما في العبد ونحوه فالخيار عند الاصوليين كلهم انه يستلزمه ولا تضار على الذمته
 وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا بعد من الحكيم ان يقبى الذمته مشغولة باو ذلك الواجب المودى ويطلب القضاة وقيل مذمبه لا بعد
 ان ثبتت في الذمته مثل الواجب وبسببه تضار وحق هذا النزاع فلفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمته بعد اداءه بدعي لا يليق
 بحال عاقل ان تفيده بانكاره فضلا عن تجزئه مذمها لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار ينادي على نادر يكون النزاع
 معنويا فهو الاحق بالقبول يجعل قول عبد الجبار من غلبة موسى على عقل نادرنا ولا كما قول لا بقا القضاة بعد الايمان في اللغة والعرف
 بالضرورة في المعاملات كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من العبادات فلا يقبى الطلب
 بعد الايمان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يقبى الطلب والاقضاة فلا شئ على الذمته فلا تضار فلا شئ على الذمته فلا تضار فلا شئ

ان يقول يجب ان اوضح الاوامر والكنه لم يبق الا لاقتضار في المعادلات ليس من جهة كونها مأمورا بها بل الامر خارج هو ان المقصود
 هناك وصول المال مرة جبراً حقه وكذلك العبادة فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى في مثل فانه موضع
 ولنا ثانياً لو لم يستلزم الايمان على وجه سقوط القضاة لم يعلم انتقال ابداء وهو باطل اتفاقاً اما الملازمة فلان اقتضاه في بقية الايمان بالامر
 محله مطالبة القضاة اذا لا نزاع في بقاها لا اقتضاه بالامر فانه يكون واجبا مستقلاً لا قضاة للاول واذا كان الاقتضاه باقياً فلم يكن اتياناً به
 على وجه فلا يكون اشتراكاً لنفسه ان يجادل بان عدم الايمان به على وجه كما يجب للقضاة بالامر الاول كذلك عند الايمان به كذلك
 اى على وجه بقاها لا اقتضاه بحسب القضاة لا ينافي العلم بالامثال بالمتفق عليه وهو اتيان المأمور به كما امر مع شره اظهركا لا تقتضاه
 للفعل بحسب الادارة قد سقط وبحسب القضاة باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الايمان
 بالايان فان اشتغال الذممة باق في الاول فلا سقط وجب القضاة بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الادارة ولم يبق شيء في الذممة
 فامضى شيء يسقط بالقضاة والقبيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفرقة فهو واجب مستقل لانه قضاة وان سمي هذا قضاة عاد النزاع
 فخطياً فافهم ولنا ثانياً لو لم يسقط القضاة وبقي مطالبة لزم تحصيل حاصل فان المأمور به قد حصل فامضى شيء يطلب بعد وقيل الثاني ليس
 حين الاول بل شكه فليس هناك تحصيل حاصل اجيب بان المطلوب الطبيعية الكلية للفعل وقد حصلت اولاً بالايان فلو طلب بعده لزم طلب
 تحصيل حاصل لا ان خصوصيات اى ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في المطالبات الكلية
 ممنوعة فانه ليس تحصيلاً له بذلك الحصول حتى يكون محالاً بل في ضمن فرد آخر غير الماسة به على انه لو تم ما ذكره من ان المطلوب في الامر الطبيعية
 الكلية لم يتحقق القضاة اصلاً لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتياناً بالمأمور به فيمكن دفع هذه العبادة بان المراد بالطبيعة الكلية
 هي الكاملة في وقتها وبها التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الكاملة خارج الوقت قضاة فلا تحصيل للحاصل كذا في استحالة ويمكن ان
 الكلام لمثل ما مر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العدة فلو وجب القضاة لزم تحصيل حاصل فانه لا سقط
 العدة الاوالة وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا سقط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعاً القضاة استدل كما فاقنا من المأمور به والمفروض
 انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاة ور بما يمنع ان القضاة ذلك اى استدراك ما فات بل القضاة الايمان
 بمثل ما وجب او لا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكاً بما فات عند من يوجب من غير قوة ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
 المكان لا سقط ذمته كانت مشفوعة فلا شغل بما فاته منه شيء فيكون مستقلاً وان لم يكن لا سقط ذمته فهو واجب براسه لا قضاة الاول
 في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي ونهران استدراك ما فاته من لوازم القضاة فانهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الايمان بالمأمور به
 على وجه سقط له اى القضاة لكان المصلحة لظن الطهارة انما اوسا قطعاً عند القضاة اذ اتبعين الحديث بعد خروج الوقت لانه ان امر به
 اى بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بما فات ثم لانه ترك المأمور به وهو الشق الاول وان كلف الظن في الصلوة المأمور به
 فقد اتى كما امر في سقط القضاة وهو الشق الثاني واجوب اولاً اقول الامر بالطهارة الواقعية اى نيتها شقاً ثالثاً هو ان المأمور به
 الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن ببقائها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقاً للواقع فذاك كاف والامر بالطهارة
 لانه لم يرد المأمور به مع شيء وانما لم يرد بعد الظن لانه هو المقدور واختار فيه ليس من تفسيره كاختار والغيان يسقط بها الاثم فافهم
 واجوب ثانياً يمنع بطلان سقوط القضاة لان مسئلة خلافية فلا حد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها لظن الطهارة الا ان مسئلة

عند الجهر في القضاة فلا يتأتى في هذا الجواب من مسلم والجواب ثانيا بان القضاة واجب متالف بامر آخر وليس قضاء حقيقة ولا واجب الاول قد سقط
 الظاهر ان في الجواب باختبار الشق الثاني معنى انه كان مأمورا بل لا ادعى على الظاهر وقد ادعى فقد سقط والقضاة ايضا سقط وهذا واجب
 آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يرد في الشق الثاني من غير الاداء والقضاة ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة ولا
 في غاية السقوط فان القضاة انما مشروطة بالاستقلال من جهة قد استعملت بالواجب لقواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم لظان الظاهر ادى
 كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطا لما قد يجاب اولابان هذا اذ لم يترتب على اداء الاول بالامر الثاني من غيره
 وهذا التغيير واقع لا يرد فانه لم يبعد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان تشهدا وبالمناسخ فيه وثانيا بانه قضاء
 ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فانه لا كلام في التسمية والمودى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء بل من غير المعهود
 قطعاً ثم ان الموجبين لا اداء ثانيا قد اتفقوا على انما تودى بنية القضاء فلا صفة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الاسم
 لظن الظهارة ما دام باقيا والافهاتيان مثل هذا ايضا اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالنظر الباقى مالم يظهر خطاه وان كان خطاه في الواقع فيعد
 مأمورا بظن الظهارة لا اسم القضاء ولا اسم لانه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة لظن الظهارة وقد اتى بها فوجب القضاء
 اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول والامان الماتى بها القلب فاسبب الخطأ في الظن
 وكانت الصفة مشروطة ببقاء هذا الانقلاب غير صحيح لان العمل منه صار سلبا الى صاحب الحق الذي هو كرم وارحم على العبد لا يجعله معروفا ومأمورا
 من ديو ان الشوا بقلت ان الصلوة الموداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفه فان استمرار الظن يكون صحيحة والا لا فيبقى الذي مشغول
 بوجوب القضاء لتوقفها وبذلك ليس من الانقلاب في شيء بل مشكك كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرج من جرمه وجا موقوفه فافهم اقول لو تم هذا الجواب
 لم يكن فرق بين الظن المتخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس بالنظر الظهارة الباقى على ما سلم فمذا الظن وان كان خطاه ولم يظهر الى ان مات
 فقد اقبل فيلزم ان يكون الاجر في المتخالف والمطابق على السوية وقولكم في الاجتهاد ان الخطأ اجرا ولا يعيب اجرين مطابقا للحد يثبت على
 في الصحيحين اذ حكم حاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد بل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
 فتمد برو هذا قياسا على العمل بسببى على اخراج حكم كل واجب العمل الى يوم القيمة فانه اصابه حكمه المطابق لمساكين ينصب الشارع الدليل
 والامارة عليه فانه خطاه فيه للنفقة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والخطأ والمثل الجرمي فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الجرح العظيم وليس كجرم
 الاختراعه مع وجود الاغلاص الموجب للشواب الاترسة العمل على حكم خطاه يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فانقسم
فصل في القضاة كف فقل حتما استعمالا مستخرج فائدة القيد على محاذاة ما مر في الامر واورد ونحو كف من الزنا فانه اقتضاه لكف من الزنا
 الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ما قد اشتقاق المقتضى وما قد اشتقاق كف الكف
 وليس اقتضاه لكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان مما لکن لما كان مستحلا على قبيح زائد قال اقول الاقرب في الجواب
 ان في كف وان كان الاقتضاه بالصيغة لان صيغة الامر موضوعه للاقتضاه لكن اقتضاه لكف ليس بها اسمى بالصيغة بل الاقتضاه لكف بالصيغة
 في ما نزل من وهو اسمى الاقتضاه بالصيغة هو المراد في احد فانهم قيل في الجواب كف من الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر فانه طلب
 وباعتبار الاضافة الى الزنا في هذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للفعل كف لکن فرض الامر على لم يتعلق به وحدود الغير يعلم بالمقا
 اولى الامر بالمقابلة فالله على منوال تعريفه القاسم قول القيت طاعة المنه بالكف عن المنه على منوال تعريفات الغير قول القيت طاعة

لا تفعل استعلاء القول بمن دونه لا تفعل او ارادة الكلف عن الفعل ويرد عليها مثل ما يوجد هناك ويدفع بمثل ما دفع به غيره
ثم صيغة تستعمل بسبب معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من اطلاق ولا تقبلوا المسم شهادته ابدان
لكرامته نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يسكن احدكم ذكره جثية ورؤس مثله في الصالح الدار نحو قوله تعالى لا تزرع فلولنا
لعبس او هريقنا الارشا ونحو قوله تعالى لا تسفلوا عن اشيار ان تهلكم تسوكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم التحريم
نحو قوله تعالى لا تاتوا من بين يديكم بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا الياس نحو قوله لا تعذر واليوم وقد يحكي المعان انما كانت
والتيه ويرد الياس والخلات في انه بل لا يصح موقوفه بازار او تذاكر الكلف المحتى والخلات في صيغة استعلاء ظاهرة في الخطرون والخلات
كما عليه المعبر وان من اهل الاجتهاد والاصول اذ بالعكس من اننا ظاهرا في الكرامة دون الخطر مشترك لفظي بينهما او مشاوط موضوع
لمشترك بين الخطر والكرامة او في موقوفه كما تقدم في الامر غير لقوله والخلات ليخلفه اخلات هناك كالمخاف ثم ونقل الاستاذ الامام
على انه الخطر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الخطر ورجا يمنع الاجماع فيخالف فيه وقد توفقت الامام في رد هذا التفسير لو ابد
عدم الاجماع مسئلة لا يبدل على الفساد وهو عدم ترتيب الحكم عليه فانه اسم لا يدل والمتمار لا يدل انما عليه وقيل يدل لما ان
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في تقدير الشيء سوى طلب الترك كما هو لا يتلزم ذلك اسي عدم ترتيب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت الحكم لكن لا تفعل ان فعلت ما قبلك لم يبق مقتضا لغيره وفار لم يحكم بغيره
عن موضوعه وان كان هذا كما بهرة القائلون بالفساد لانه قالوا الامر ليس بالصحة وهو ظاهر بعد افادة عاقل بالامر الا يكون هو صحيحا ومعتبرا عند الله
نقيضه ومقتضى النقيض النقيض فيقتضي النقيض مقتضى الامر وهو الفساد واجواب ان المقابلين لا يجب ان قابل احكاما فلا سلم في مقتضى
النقيض فيقتضي فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير مقتضاه لانه الفساد بل مع اقتضا الصحة كيف مقتضى الامر القياح الفصل
ولا يكون واقعا الا بترتيب الآثار بخلاف اللفظ فانه يقتضي الكان عنه وهو لا يقتضي عدم ترتيب الآثار فانقسم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من القابل فيجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والله لا يكون مقتضيا لما في غير
تناقض في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التناقض بين مقتضيا ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى اللفظ منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التناقض في بينهما فوجه الاول والاخليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة وردانه استدلال باستقرار
حال المتناهيين فتدبر وقد يجاب ايضا منع اقتضار الامر لغير الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتيبا لاحكام وانما يوجب شرعا وفقلا
وفيه انه لطلب الايقاع للمأخذ في العين وظاهر ان الموجودية هي ترتيب الثمرة والاثار فهو مقتضى لترتيب الثمرة في نظر الآدمر والاملا
صح منه لطلب الايقاع فتأمل في مسئلة بل يدل اللفظ على الفساد وشرع بما اسم لا المنع ليس يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قال بعد ذلك في المعاملات على الفساد وعند البعض فيجاء يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن العام ثم هنا بحث لانه ان
الفساد بالذات وهو عدم ترتيب الثمرة الذم هو البطلان لانه اسطلاحا ففقيه ان كنفية ذهبوا الى ان مقتضى اللفظ لا يدل
فيقتضي الصحة في الشرعية عبادات كانت او معاملات وبنما والمعتد فلا يصح بهذا قوله المختار لفساد واداءه من ان يكون
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكاب الاثم الماحل الذات ومقارنة ذلك انما هو فلا يصح بهس المذهب الثاني في هذا فانه لم يرد

فان لا يكون مقتضى اللفظ في الشرعية عبادات

احد الى نفي جبر الفسا ولو في المعاملة فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان الحق عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح
 به في المحضر قلت نقل بهذا الحاشية مفيدة لكون الحق مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا لا يصح تعلق الحق لذاته عنه
 بالشرعية فلا يخل بالعبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب بمقتضى الاول منها ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان الحق
 بما هو نهي من غير ملاحظة صارفة يدل على الفساد ولذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسئلة واما في الشرعية
 وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فمال فانه موضوع تامل لنا اول لم يزل علماء الاسما في المعاصر يستدلون على الفساد
 بالحق مطلقا بعبادات كانتا ومعانية فلا تستلزم على الفساد جميع عليه وفيه على ما سيجي ان يلزم في غير الشرعيات اما فيما يخص علم ولا جعل الدين
 بما هو مع قطع النظر عن الفرق بين الخارجية يدل على الفساد فالجواب ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس الحق على الفساد ولذاته ويحجج
 في الفساد بغيره استقر في الصارفة فهو الفساد وشبهه ما كان استدل بالحقفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم ليل
 على ان مقتضى نفس الحق في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية بالذات قد من الفساد فمال ولنا ثانيا حكمته المناسبة لثبوت الحق في الحق عنه فان الحكم
 بما سيجي عن النسخة فيكون التبع فيه لذاته والتبع في نظر الحكم لا يترب عليه الثمرة اصلا فليزم الفساد فيه ان حكمته المناسبة لما يقتضيه مطلق التبع
 لا التبع بالذاته حتى يلزم الفساد لذاته وان استثنين بان المطلق يعرف الى الفرد الكامل والتبع الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا نظر
 الدال مطابقا له افراد كاملة وناتجة يعرف الى الكامل واما هنا فانه ليس موضوعا للتبع والفساد واما يلزم الفردية حكمته المناسبة
 من باب الاعتناء او الدلالة الذاتية لا بد من الفرق فيما ان الفرد الكامل بل نكشف ان الشارحة تقا في ان حكمته المناسبة لمقتضيه
 كذا لا يجوز يمكن نقل الحق في الشرعيات على ما بين الذاتي والتبع بغيره فانظر القائلون به ما دلالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل الحق
 على الفساد ولنا قضا القصر في الصحة وهو باطل فان العلم قطعا لو قال الشارح لا تطلق في كمين وان طلقت يقع وتترتب احكامه ولو فعله
 حاكمه كما كان محمدا واجبا بفتح الملازمة فان التبع بالصحة غير ذلك ان تقريره ليس بانه لو كان والا على الفساد لكان التبع
 بالصحة مناقضا لخصومه عند العقل كما ان التبع مناقض لمفهوم الا حيز العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعي باذكر لكن في بطلان ذلك
 تامل المقتضون على الفساد في العبادات قالوا لا بد ان يكون منهيها عنها للفساد ومنها والجواب يجوز ان يكون الحق راجعا
 الى الوصف لا الى الذات وانما الحق عنها لا شئنا لها على الوصف فلا تصح وتعارض المحلين للمامورية والمنهية ونها
 الجواب انما يتصور من حيث استدلاله الفساد واما من قبل ادعى الفساد ان هذا النامح ان الفساد لازم في العبادات المنهية
 وانه ليس منه المعاملة فاما في عليه اصلا بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر فستدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
 في مامورية فلا يكون منهيها عنها كالعبادات فانقضى الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامورية فيكون منهيها
 عنه بخلاف العبادات فان كلها سور بانها في الحق كذا في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها
 ما هو مندوب فلا يكون مامورا بها الا ما هو بالمامورية اعم ثم قال بهذا ينبغي ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيها
 عنها لالتقاء ما يظهر وجه الدفع "من مامور حرام فيخلق به الحق وفيه تفرظا هرفان دعوى المستدل ان الحق في المعاملة
 لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات لا تاد في المامورية والحق والمعاملات غير مامورية فتوجه الكلام سببا منها غير مامورية
 كذا ما يباح في الجنة فينا فيه الحق فان لا بد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها ايضا وسو خلاف منها

١١

المستعمل وتم النقص وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالتحالف مضافا لمبدأ ان فرق بان الاباحة لذاتها
والمنع للموصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقص لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب صلافة برفع قد بان لك ان اجواب المنع هو
التفكير في المحل وشيدرك ان الاستدلال الشيخ ابن العام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا انسخ عنها صارا زكاجا موجبا للعقاب
فمنع العبادات عن ثمرتها بالتحالف فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بد ان يقول الناس جعلت في الاشياء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو كان
عاجتك لا يحلوا المشروعية الذاتية عن فاعلتها في الدنيا والحال ان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك وثبت مع امره وبعده
ليس لما شروءه وبياعته بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انعدم بالتحالف فكلما يصح قال طلع الاسرار لا لئلا في شرح المنار ما ذكره في العبادات
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان الناس في الصلة تحقق وهو انتهى وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى التحالف ويقول
مسبب ١١ بعد ما ذكره الشيخ ابن العام من دفع فانه يجب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي في تعلق المنع الذي هو موجب العقاب
فانه يجوز ان ثواب ويؤاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء مجاوة ومشروعا في نفسه ويكون منجيا وغير مشروع بوصفه فاذا
استحق المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويؤاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العالية
كاستماله على وصف غير مشروع فليس يجب ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنع عنه ابطال اجر احسنه لكنه سقط الزمة المشتوية بها
بوجودها فاسقوط عن الزمة لبعدها وهو نحو من الثواب واذا عرفت الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلقا
الا لئلا ان الناس في الصلة تحقق في المعاملات وهو المنع فلا يفهم هذا العبد فان المنع في الشرعيات مطلقاتا والمعاملات فقط تنقص للصحة
فكيف يكون نافية من ادعى فعلية البيان فافهم وهو علم بالصواب سلمه المنع عنه لا يكون متمنا مطلقا وعن المكلف عندنا خلافا
للمنعة الثالثة مالك ابن انس محمد بن ادريس الشافعي واحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبوراسة في جوارحهم لنا انه ادى المنع عنه
مقدور لان المنع بحليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدر في صدق الصدقين قدرة على الاخر فالفعل المنع منه مقدور
المنع طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكلفون عنه مقدورا ولا شيء من الممتنع بمقدور وهذا هو راسه فالمنع عنه ليس
متمنا واوردا ولا انه ممتنع بهذا المنع وهو ادى طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا
المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس متمنا وانما الممتنع بتحصيل الحاصل يحصل من غير هذا الحصول فالفعل كان
مقدورا قبل ورود المنع وانما لم يبق مقدورا بالمنع فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع فعلمه واجب او ممكن ومنه ورود المنع صار متمنا وهذا انقلاب محال بل المحال محال والما قول
ليزعم ان يكون المنع سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال بالمنع وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اى حقيقة المنع لا يتصل
بالاخرته سلبا لا بالضروره والآن ليس متمنا بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة المنع طلب الكف بالاختيار
والمتمنع سوار كان متمنا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منجيا عنه فانقلت لعل قصود المور وان حقيقة الصلة لها
شروط واركازا بانها الشرع الشريف بالادب والنواهي فاذا انسخ عن الصلة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا انسخ عنها من غير
المحارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا المنع وجاز الامتناع به تعلق هذا المنع غير متمنع قلت لا شك في ان الشيء يكون
والمشروط بدون الشرط متمنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق المنع لما بناه وقد ظهر من هذا انه لا يصح ابا في الشرط بالمنع اصلا بل المنع يقتضي ان

الحديث عنه في الصلاة الشرعية كما فيه ثم سببان الأول الشرط من إرادة العمل فان العمل بعد تمام شرطه لا يخرج عن مكانه الذي
فأقلدت فقد جرت العادة بالنواهي قلت ينبغي جوازه بالتجوز في العمل عنه أو النسي فان قلت الاركان الخمسة مكنته بالضرورة وانما اتفق في
الشرط بالتحقق فيجوز ان ينفي عنها حال عدم الشرط المتبصرة للضرورة شرطا لكان الخصومة ليست مشروطة في الوجود وحسب بالطهارة فليست
به مشروطات من غير شرط ولا يمنع تعلق النية بها وانما يتبع تعلق النية بالتحقق الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانما سبقت
بالنسيات ومينح النية الواردة المتعلقة بالشرحيات ان علم نقدا ان شرط اركان بدليل أحسن لا بان نجله على الاركان بحسب اللفظ والظاهر
عليه لان الحقيقة اصل فلا ترك وبهذا يدفع اليها ما لو قيل سلما ان الحقيقة الشرعية بدون الشرط محالة لكن لم يجوز ان يكون النية المتعلقة
هنا عن الاركان احسبه ويكون باطله في نظر شارح فيتم مقصودهم بان النية مطلقة بوجوب الفساو وذلك الاندفاع بان
الحل على الاركان انسية مماز فلا يعارضه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بان المتقائن الشرعية بوجوب الاركان الخصومة
وسه قد توجب بدون الشرط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرط مخصوص
فان شرطه ليست اوجبه وتلك حقيقة بل ترتب لثمرات مخصوصة فوجودها بدون تلك الشرط ممكن لكنه لا يرتب عليها حينئذ تلك الثمرة التي تتعلق بها
عند عدم وجود الشرط انما هي عن اسور مكنته بالذات قد يستحال ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بان يمنع وجوب المقصودهم من ايجاب الفساو
الذاتية لانه وسيجي عليه ان شاء الله تعالى مع ان الائمة الثالثة مراد بان الائمة ركن للصلاة وترتبا موجب للبطالان وجوزوا التعلق النية بغيرها
صريح انهم يجوزون كون الصلوة ان كانت جزئية ما سبقت عن ان النية متفككة عن اجزائها متفككة فانهم لا يوردونها في النقص نحو قوله صلى الله عليه وسلم
واصحابه وسلم في الصلوة ايام اقرانك رواه الترمذي وروى ابو داود وصححه الصلوة ايام اقرانك وهذا في معنى النية وقد تعلق بالصلوة المقارنة
مع عدم الشرط واصل النقص بالنية المتعلقة بالنية المقارنة في عدم الشرط لكونه فلا يقع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر فكلما مشكك
محتمل على بيان النية في ايام الاقرار يعني النية مجاز عن النية فالتسليم ليس يتحقق صلوة في ايام الاقرار به بالتعرف في حقيقة النية او قلنا انما يرجع
الى الايقاع والعدم عليه الا في النقص فالنقص وعي عدم الصلوة ايام اقرانك فان ذلك يتحقق والصلوة فيجوز العزم على الجمال ممكن عند عدم المانع
بالاستحالة بل ما ايضا وان كان من غير فائدة وانما قلنا على ان الذين المجازين قد يبالعقل احكامهم بان تعلق النية بالصلوة الحقيقية بالصلوة الحقيقية في
تلك الايام على النقل الوارد فيه النية متعلقة في تلك الايام فاول ما بعد التماسك يمين فانهم قد سبوا بان الله بالصلوة المتبصرة لهما من القدر والفضل
والسجود وغير ذلك وفيه افعال حسنة لا تقضي النية عن النية وسبب اسور مكنته ايضا وسيلوح من كلامه المصنف ما يدل على انه قد سبوا به ليس
انما يتبعه ان كانت النية لامية وانحر سائت بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت النية وادعوا بوجوبه في غير نية
والنفسا من ذلك ما كان في صلب الابار من النطفة والملاقي وهو ما كان في رحم الام من الحبل وما يشبه ذلك كغيره من النية كذا احتجوا في
ليست به بوجوه النية الوارد بها ليس على الحقيقة بل من النية ان ليس ركن النية هو بوجوبه النية بالمال بالمال فلو كان وجود النية
من غير وجوب الركن من استحيات النية لا على تعلق النية بها فانهم بان النية قالوا الصلوة تقسم الى عبيدة وفاسدة فانقسمت في
في الاقسام فالصلاة الفاسدة صلوة حقة حقة في ذلك النية حقة حقة في ذلك النية تقسيم لعله ورد من امثالكم فلاحجة فيه اللهم اذا ثبت الاجابة
عليه قلنا ثانيا سلما انه ومن يوثق به النية لكنه ليس على الحقيقة بل من النية تقسيم الانسان الى احمى واليه تقسيم مجازي وليست
بمراد ان النية لا يوجب فيه ركن او شرط فلو كان النية في هذا الاكما يقال انما هو لحيوان فانهم سلموا النية من النية

ج

لا يكون كمشروعنا والشرع الذي يتعلق به لا يقع ليس منهيًا بعينه بل بوصف مجاور أو خلافاً للامتناع التام في الشرع محلي بالأيدي
 إلا بالشرع والحكمة خلافة دية وعليه ان الزنا لا يدرك إلا بالشرع فانه لا يطلع في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك
 إلا بانتر الشرع وكذا الغصب اخذ بالغير تعلقاً والتعلق لا يدرك إلا بالشرع مع انهما ميان سعيان للعيانها وحق ما فسر بعض
 المحققين من انه الحقيقة التي اعتبر بها الشارع بما هو شارح ورتب عليه احكاماً مخصوصة كالعدوة والصوم والنكاح والبص وغير
 واما الزنا فلم يعتبر بموجبه لثرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار المصيبة وعلماء الجرح والحق لعرق ظالم لنا ان كل مشروع حسن
 ولا شيء من المنهي عنه بعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي منه اما الثانية فبالاقتناع وبالضرورة اما الاولى وسبب ان كل مشروع فدان القسري انما به
 اصطلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط المساواة الا بوجه فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحاً بعينه بل مرغياً في ذاته وان جاز ان يقارنه القبح فيقبح
 الاجابة به هنا بحث قد شغبه بعض الاعلام هو ان الشرع يطلق على معينين احداً ما اجازة الشارع وظاهر ان هذا لا يكون قبيحاً لذاته والثاني
 ما مر فان اريد بالشرع المنهي الاول فسلم لكن غاية ما نلزم ان ما اجازة الشارع لا يكون منهيًا بعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم حقيقة التي
 اعتبر بها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس الشرع بهذا المعنى اصطلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبر بها الشارع حقيقة كالصوم مثلاً يكون
 لبعض النواحي كما في سوي العيدين والتشريق حسنة وبعضها كقيام به والايام قبيحة لا عياناً فينبى عن هذا البعض بعينه وكذلك الصلوة
 في الشرع الاركان المحمودة وبعضها حسنة كما استجبت الشروط وقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفايت الشرع الاول
 في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الديل مغلفة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير كما ذوق ان اعتبار الشارع حقيقة متلفة
 من اوسنة لا يكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة متلفة عن امور قبيحة لا يكون سبباً لظهور ثم المنع عنها لا يليق به بحكمة كيف وكفى فيه
 المنع عن سببائه التي هي امور حسنة واعتبار حقيقة متلفة من هذا الاجزاء لاجل المنع عنه لا يليق بحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
 الا لاية تب عليها ثمرات في نفسه الختار لانه حقيقة وهو معنى باعس ههنا ولا يتصف به مني عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار موجب لثبات الثمرات
 انما يكون انما اح المعاش والمعاد موجب للمساواة قطعاً وهذا ان لم يقع به الجادل لكن يقع المناظر المترشح ثم ملك المعصاة كما اخبرنا من الامام الهادي
 محمد رحمه الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واثار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المعيرة شرعية اذا غلبت عن الثمرة
 متفحة ولا يصح لتعلق المنع وتفصيله ما اذا بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية اموراً موجودة او بعضها وجوداً وبعضها عدم وليس
 الكل عبادته وهو وان كانت حسنة عقلاً لكن ما كانت موجبة لاسكانها التي هي ثمراتها لا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو امي
 هذا الجعل والاعتبار نجو من الايمان في نفس الامر فوجعل بعضها ركناً وبعضها شرطاً فثارت تعلق كية مركبة من تلك الافعال تتجلى في نفس الامر
 موجبة لاجتماعها المقدومة منها بعد وجود الشرطية بجا ووضع لها اسما مخصوصة او جعل فيها مجازاً او علمياً اى علم تلك التعلق
 للناس بوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم جميعين خصوصاً على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان
 الشرع ليس الا ما اعتبر به الشارع متلفة من اركان مشروطة بشرط فليس فساداً وقبحاً لذاته الا بقدر ان شرطاً او ركناً والحقيقة
 انما قد تارة ركن او ان شرطاً من مستحيلات باذات فلا يصح لتعلق المنع كما مر قبل فثابت في تعلق المنع به فلا جمل عد من وصف او مجازاً
 للذاتة الا فيها اذ علم من خارج ان الركن او الشرط منقود فيصرف في المنع او المنع كما مر في احاشيته وقابل من هذا التحقيق ان الحقيقة
 شرعية مجعولة حاوثة ولها تارة محضاً عند الشارع وبه المساهة بالاسما الشرعية الى الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركناً وبعضها شرطاً

لأنه في غير ركبة بالتفصيل وأن شجرة منها الأركان والشروط لا يعدم بعد فرض عارض لأن لعل التامة بوجودها موجودة في نفس الأمر فإن قال
 إن لا يعدم في يوم العيد فليعلم محل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الإجماع فلا ينعى إلا باعتبار وصف عارض فلا ينعى
 شيئاً من ذلك لأنه ومثلاً ذلك أن كل امرئ غير ركن أو شرط بل حسن فهو من حيث نفسه ليس من شرط الفساد بل لجوار انتهت قال مطلق
 الأسرار الألفية لا يفتح الخافين فإن طور سهم أن حقيقة الصلوة والصوم مثلاً تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي
 مع بعض الأحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول أن الحقيقة الصورية هي المتصلة من تلك الأسرار مع التقديرات بكونها في غير العيد ودعوى أنه فلا
 الإجماع في مجموع لعدم البنية عليه هذا الذي عليه الإمام حجة الإسلام هذا التحقيق على ما عند هذا العبدان ههنا مطلبين الأول أن لا ينعى
 ما يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون في منتهى عنها بالذات ولا شك أن الحقيقة الشرعية كالأنفال الحسية ليست باعتبار الشارع
 شرطاً بل بخاصة وما ذكره المصنفون به وهذا الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي واللعنة عنها بالذات لأن اللعنة المستعمل للأركان الشرعية وجبته
 في شرطه فلا يكون غير شرعاً بالذات لا يفتح الأفاقة أحد هذه الأمور في من أساليب فلا يتعلق به اللعنة لذاتها ولا يتوجب أن الصوم والصلوة
 هي الأركان أو فإن سلمنا أنها الأركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة وإعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتيب مراتبها
 عليها وهو الصفة الشرعية فلا يقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح إنما يكون إذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان
 شرط من شرطها أو كمن من أركانها فغير المشروع شيء آخر لا به وبعبارة أخرى الصلوة المنجية هي فرد من أفراد الصلوة التي اعتبر الشارع
 أم لا وعلى الثاني فإما أن الصلوة بل عن مثله آخر والنقص ما به عنه وكذا ما وقع من إجماعه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين
 في من صلوة كذا أي بطله وعلى الأول في شتمه على الأركان المعبرة عند الشارع والشروط المعبرة لوجودها والالزام وجودها في من
 غير ركنه وشرطه وهو من إجماع الاستحالة لا يصلح تعلق لذي وإذا كانت مع الشرط والأركان في موجودة كما اعتبر الشارع مرتبة الأحكام
 فلا يكون باطله الذات قبيحة نفسها وإذا قد ينسب الحكم فلا بد من نوع قبح وما صنع ذاك القبح وصفه أو مجاوره أو في هذا كله أشار الإمام
 محمد رحمه الله فيقول الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منجياً عنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فامسى شيء حرم وبأي فعل عصى المطلق
 في الحيض ولم يبق اللعنة عنه الطلاق هذا الكلام لا يغير عليه أصلاً ولا يتوقف كون الصلوة داخلية في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استحالة
 الباطل القبح بعينه بأن الصلوة داخلية في مفهوم الصلوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلوة والصوم المنبئان لا عما هما صلوة وصوم ما
 لا يتفارقان إلى الذي هو الصلوة فالصلوة الغير الصحيحة تحيلة فلا يكون متعلق اللعنة فالشرع الذي تعلق به اللعنة صحيح في حد نفسه من
 لأجل الوصف وهذا التقرير يوضح آثاره رضا الشيخ ابن القيم والمصنف به في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحيح
 في حقيقة الشرعيات ودعوى من غير بنية ولا يلزم لهذا أثر في كتب الشارح نعم الذي يظهر من كلامهم أن الصلوة من اللوازم فبأنها
 قبيحة وهو الذي وقع فيه اختلاف فلا بد من إبانته ذلك أسلماً للجمهور الأسس ما أورده من الحق الصراح فتدبر لعله يفيك في
 كثير من المواضع هذا وإن أنصف أسس التكرار والتلوين لكنه يعصمك من الزلة فإنه لا يخلو عن الفائدة والتحصيل لمطلب الثاني
 الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فإنه مشروع عنه ما بالصلوة ونوعه والنية من تتج كلامهم فيه أنها صيام ورد
 اللعنة فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحده في وقته صومه صوماً أو ثم لا لم يقع اللعنة عن الصيام بل عن شيء آخر وإذا وقع صوماً
 فلا بد أن يكون مشتملاً على الأركان والشرط فيجب الشرعية والالتمس صوماً لا يتعلق اللعنة هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقر

بالشرعيات مع البطلان في ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنع منه فيه شرعي بل الكناح محمول على النسخة وهو الوطى فان قلت في ذلك دليل
 نفس البطلان لا يحرم غلبت لطلان العقد بالاجماع وبان المقصود من العقد ثمرته وسبب حل الوطى لانه شروع لاجله وطالم يترتب منه الثمرة
 عليه بل يستحال الترتيب للثمرة الموهبة بل العقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النسخة بمعنى النسخ والمراوغة عن آخر من قوله
 من كسبه النسخة في محرمات قد مر تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة بالطلاق الاثمة الاربعية يدل على الفساد اذ هي البطلان
 لذاته وعدم السببية للحكم اذ الثمرة لان الاصل هو الاصل والبيع الذاته اصل في النسخة كما ان الحسن الذاته اصل في الامر بالبدل
 صار من عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او الجوارح على حسب ما يقتضيه الدليل كمنه قربان الحائض قال الله تعالى
 ليسلوك من الحيض قل هو اذى فافهم لو ان الشارح في الحيض وبذلك يدل على ان التحريم لا اذى لان النفس القربان فيصير موهبا للحكم والثمرته
 ثبتت نسب الولد المتكون من الوطى في الحيض واما النسخة في الشرعيات فبطلان الوصف اذ هو فساد الوصف وصفا كان او محجورا
 عندنا لان النسخة الحقيقية يقتضيه ان يكون الشرع مكتوبا او ايقاعا باليقاع ومقتضيه النسخة الذي هو التبع يميزه ان لا يكون مشروعا او ايقاعا باليقاع
 وكون مقتضيه النسخة قدما لمقتضيه على مقتضى كما علمت من مفعلا يدل على فساد الوصف على ما والاصل فيما اذا علم تعلق النسخة لاجل الوصف اذ هو
 اختلاف فيه فنه الاكثر لا يدل ولهذا صرح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس موهبا وانما التبع للجوارح وصرح فيج ملك النسخة فانه لا يوجب جوارح
 اخراج له من السفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيفسر موهبا وانما التبع لاجل كونه موهبا لملك مال الغير وصرح بالصلوة في الارزاق في خصوصه كذلك
 كما مر وصرح البيع عند البطلان لان البيع لا يثبت فيه وانما هو لتوهم اخلال الجملة المفروقة والمقول عن مالك واما ابن ابي حنيفة في قوله
 مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا نقضه لقائلين محل المشرعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كونه الاصل بل يزم التبع والبيع لا يوجب جوارح
 بعينه بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موهبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد الوصف بما كونه اعراسا في يوم
 اعراسه فيصح النذر بصوم يوم العيد بقوله الايجاب الذي هو ان يذكر كونه لا يثبت فيه وانما هو في الوصف ولم يعلق به النذر ثم انه بعد النذر
 يومه لا يفطار ووقفه يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنعنية فانه لا يوجب فيها من حيث هي عملة انما التبع لو قومه ما في وقت بعد فيه
 والشيء ان فيصح النذر بها لغيره لم يعلق التثنية لعبادة الشيطان وكذا الربو وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست بغيره حيث انها باء
 المال بالمال بالتراضى وانما انجبت لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هو من جهة
 كونه موهبا ومباذره لكن نذر العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الابتاب من الفساد الذي جاز من قبل الوصف ولذا لا يثبت للملك
 فيه التبع لئلا يلزم تقرر الفساد والذات كان واجب الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت للملك حل له لطلان النسخة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفساد
 في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بان غايته بالزوم انه يصدق معنى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة في
 الاوقات الفاسدة لكن من اين يلزم ثبوت استحقاق المحبة للمال في ثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض
 في غايته انما هو في انك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وبها يستجمل الاركان والشروط وستة تحققات هي
 ١- بطلان الشرعيات الموهبة تلك حقيقة لاجلها والافلا فائدة في اعتبار حقيقة لانه ترتب اليه ثمرته اطلاقا وقدره في كل شيء
 ٢- ان النسخة ترتب اليه انما بعد تحققه سببا بها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يتشكل بان النسخة والنذر به وبما هو في الصلوة
 ٣- ان النسخة ترتب اليه في كل شيء والصلوة والسلام قال لان نذر في المعصية ولا شك ان المعصية مائة سوار كانت لذاته او

فقبل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها كونه معصية قطعاً وإيقال ان وجوب الاداء لوجوب القضا لا لاجل صلوة فيه ولا معصية وانما القضا
 ايضا لمنه القاطمة ليس بشئ لان وجوب القطا منسوخ وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية
 لما نذر بها ولا قضا وجوابه ان الصوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما يتعلق به وانما المعصية الاعراض المذكورة
 ولم يتعلق به النذر وما سلم ان المعصية عامة فيكون هو معصية او تجاوزه كيف والمالم يصح النذر بالصلوة في الدار المقصوب والوصف
 على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية بالصدق عليه المعصية حقيقة ووجوب الحاجة الى ما يجيب به باختياره وانما يحسن عن الامام ابي حنيفة
 ان اضاف النذر للصوم العيد ليرمز الصوم وان كان العيد يوم المعصية لانه ما نذر به ليس معصية وانما قلنا ان يكون عبداً خلاً
 ما اذا اضاف الصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر بمقارنا بالاعراض من اضافت الصوم العيد وانما ما سواه
 وان كانت تتعلق النذر بها جو معصية فليس في الصورتين المنذرة ومعصية فتدبر والفضل ثم علم انه مشائخنا قسموا النذر الى قسمين في البيع
 عندنا في لازم كما في الصوم الحية فان احرمه للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينافك عنه الصوم العيد ان صح انفكاك الصوم مطلقاً وانما هو تجاوزه
 كما في البيع وقت النذر فانه ما نذر به هو قايض كفا في البيع مع لسي وكنكاح المحلل فانه انما نذر بمقارنته منه التخليص والكنكاح قد نذر
 عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه احرام والا فالكراهية وعلى القسم الثاني لا يطلقون فقط احرام انما يطلقون فقط المكروه
 ويقولون البيع وقت النذر والصلوة في الدار المقصوبة والكنكاح المحلل مكروه وادوا به كراهية التحريم ثم انهم لا يوجبون القضا
 على من شرب في الصوم الحية ثم افسد لان وجوب القضا انما كان لوجوب الاتمام وجوب الاتمام لتمام الشروع وميانه ما ادسى والشروع
 فيه غير صحيح وما ادسى واجب الدفع فلا ميانه فلا وجوب فلا قضا ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه فربما بان الصوم
 في وقته ميار فساد يوشر في فساد الصوم من الاصل وكل خبر من شتم على معصية وسبب الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معين
 ولا كل خبر من شتم على معصية وانما يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للميانية فان الشروعين قسامين في كونه معصية
 لاجل الغير فان كان هذا اخراجاً له عن سببية لوجوب الاتمام فما سببان والا وجبنا فلا ولا ان كلفني حديث مقارنته لمعصية ويقال ان
 تمام الصوم انما يجب ميانه لما ادسى وكلما ادسى لا يخلو من الاعراض والصلوة انما يجب تمامها ميانه للتحريم من العطلان ليس في التحريم
 تشبه لبيادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن شبهة انما المعصية في ادراك ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا لا يراد
 انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة ولذلك لان ما دون الركعة عبادة غلوية فيحرم ما
 الاوقات كالركعة بوجوه التشبه المنه اتباع الامام مالك قالوا استدلل العلماء على تحريم الصوم يوم العيد بالنظر الوارد فيه وما وجدنا
 فهو اجماع ورواها بان التحريم لازم لمداكم اعم منه فلا يلزم من شوية شوية فتمام التقريب وان اريد بالتحريم التحريم بعينه فيستلزم
 الفساد وسننا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فانهم وردنا ما بان وصفت لازم اس الوصف المحرم في الصوم العيد
 وصفت لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق لما علم الدليل مداكم فتمام التقريب وقا يجب عنه بان الاستدلال ليس
 الا لاجل النية فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبينه فانهم وردنا ما بان وقيل هذا منقوض بالصلوة في الكلام
 المقصوب ونحو الصلوة القاطمة مع تعلق النية بها لاجل الوصف تامل واجب عنه بوجوبين الاول ان النية لم تتعلق بالصلوة انما هو من
 فقط لكن صاحب الصلوة او ما مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادسى الى المعصية حين الارثا به معصية وجوابه انه قد ورد

الاعراض

الاخبار الصريحة في حرمة التفرقة في ملك الغير من غير اذنه وداره من ضرورات الدين ولا شك ان اذنا لازم مقتضى النية لان
 في الارض المنصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النية اذ العاظم كالحاصل في باب حكم فانهم اتفقوا ان مقتضى النية في ذلك الاستحالة
 في الخلف لما في وها قد منع مانع وجوابه ان هذا لا يقتضي بل لا بد من التمسك بالمانع فان النية مقتضى عندكم انفسا والاصل
 انكم فلا تقيرون مقتضاه من غير صارت معين لصفه فانهم قال الامام الشافعي في الاستدلال النية بوجوب ايجاد وجوب اصله
 فلا يجاسه في حجب الفساد ولا يفتقر بانكروا به فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكذا مقتضى ايجاد وصف الاصل
 والمحل ان لا يفسد عند انفسا للمحل فاقول بان ظاهره في عدم الوجوب يعني ان النية عن الشيء لا يوجب الاصل الوصف ظاهره في عدم وجوب الاصل
 لظهوره في كذا في المختار قول الطور اسي ظهورا لنية الاصل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النية الى القيد
 فوايد لما حكى عن جبهه الظاهر ان محط الافادة هو القيد لغيره واشبا قبل مقتضى الامام الشافعي من ان النية الموصوف بصفة لفظا ووجوبها الموصوف
 ووجوبها في عدم وجوبها من استدلال الدار وما من جبهه الظاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد
 المتعلق في غير ذلك وهذا غير واثق فان مضادة النية عن الموصوف بصفة من جبهه الموصوف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في كذا
 كيف ولا يفسد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النية عنه لاس من جبهه الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس
 الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النية من الوصف على الفساد بقرينة هنا شئ به انه لا يمكن
 الامثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يلحق ببيان الحكم بوجوبه بل هذا الامر لكن الامر غير شئ
 على المكشوف بقرينة الامر فان الحكم بالمرسب الفعل بالذات بل انما امر شئ يمكن مفارقة عن الوصف النية والتفسير من المكاف
 يلزم اجتماع مع الوصف النية كما انه اوجب ايجاد المندور وليس من لوازمه الاغراض عن الفيافته النية لكن لما في الصوم في العبد
 لزوم من ايفائه الارشاك ولا تساهت في ايجاب الحكم شئ هذا فانه لم يكن الا لظهور ان كتاب محرم وفي الاقباب عند ترك واجب لكن
 الى خلف والفوات الى خلف فواتا بكل وجه اختيار الحكم بالافطار واجباب القفار فانهم وانما اطبقوا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يترفع
 ما يذهب اليه الادام في اذى الراى من استبعاد ايجاب شئ وتحريره عن سوا السبيل تنبيه القبيح لعينه لا قبل النسخ اسي انتساخ احرمه
 ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان له اسه عرض طنبيا لعينه جبهه محسنة يزيل قبحه كما يزيل العار من برودة الماء او ليلاب مصطلح العجبة المحسنة
 على شئ كالكذب المتعين طريقا لعينه شئ او انفاذ برمي او اصلاح ذات البين والفتيح لجبهه اذ لم تخرج طيبا غير باس من اجابات المحسنة
 اسي لم يكن هناك جبهه محسنة اصلا فكذا لا قبل انتساخ احرمه كالزنا فانها محرمه لا ايجاب استبعاد الغيب وليس هناك جبهه محسنة اصلا
 فضلا ان يغيب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحه وهذا الصنع متحيان باحقيقه فليس في ذاتها نفع اصلا انما القبح لجبهه اخرى
 كما ذكرنا واثق بالشير اليه كلام المشايخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والافعال وانما استبعد من اذى النظم الا ان الاحكام مختلفة
 بامتنان في خصوصيات والنسب والفعل في الملوكة حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادرى الاختلاف باحقيقه
 عند شئ لم يعبد ايضا فانهم واذا كان القبح لعينه والفتيح لجبهه لا توجد فيه جبهه اخرى محسنة فيما لا قبل انتساخ احرمه هذا فلم يجر اسي كل واحد منها
 فلو لم يدر انفسا في من الملل ثم اورد الشافعية طنبيا او لا انكم جعلتم الزنا سب القربة المصاهرة حتى حكمتها بحرمة كما في الاحكام مع انه
 محرم بعينه او لجبهه لا قبل الانتساخ وهذا المندور لا يصلح سببا لعينه اصلا وثانيا انكم تحكمون بملك الغاصب المنصوب بوجوب انفسا

مع عدم قبح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع ان قبح لعينه اراو المصنف ان يجب قبحها
 فقال و ثبتت حرمة المصاهرة بالزنا ضرورية لحقيقة البطلان الموجود بسبب الولد يعني ان النكاح انما يوجب حرمة لكونه سببا للولد لا لكونه
 فغير نية الولد في المحرم مثله في سببية لكون الولد حقيقة وان اهدى الشارع هذا السببية والولد ليس في قبح انما هو مخلوق الله تعالى
 من غير صنع الوالد والولد يقوم مقامه في ايراث ابنته المحرمة من حيث انه سبب لاسم حيث انه محرم كالشراب يزيل الحارث
 من حيث انه يستأثم بمقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وبالحكمة ان سببية المحرمة لعينت بالزنا قابل بالعرض وهذا غير منكر
 ومنه يبين ان سبب المومنين عمر و ابن عباس في ايراث ابنتيهم وهذا ثبت ملك الناصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك هو المنيق
 بعينه انما يوجب سببية الزمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند ثبوت الاصل بل يزيل اسمه واجبا للضمان على جواز الفصل المحرم وليس قبح
 اصلا وهو لا يجازي بقاء ملك المالك ولا يلزم اجتماع العوض والمعووض في ملك احد فوجب اخراجه عن ملكه فلا بد من القول في ضمان المالك يكون
 شاملا في الاسلام فالواجب بالذات ثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا لضعف الملك اليه استنادا فانه يحدث عن ايجاب
 الضمان ويستتبع لهذا الا يملك الغاصب لزوال ملك المالك ما يرجع عليه ملكا مخطورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا في حق المالك
 فانه يجب ضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب تفصيل المقام مع جوابه المذكورة في شرح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره
 وبما ثبتت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لا لقطع الولاية الشرعية الموجبة
 للاحراز بغيرها الباطني اذ لا يقطع عنه الولاية الشرعية لا لشركته في الاسلام واذ ازال العصمت القطع ملكه فبقية المال غير ملوك فيملك الكافر
 بالاستيلاء و صار كالخطاب والاصطيا وشتمها القدر كفيها ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنفس القرآنية وبالنسبة كما سيجي
 ان شاء الله تعالى فانتم مسلمة الحق يقين في الروام والعموم غدا اكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفقهاء خلاف الامر
 و قيل كالا مرفى عدم اقتضائه الروام بل العموم ايضا وفي الحصول انه المختار وفي الحصول انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنسبة
 عن تحريم الفصل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير اعتبار اسه قرينة والتمس على الروام فدل بالاستدلال منعم على ان المعتمد في نفي
 الحقيقة للفصل او الفرد المتشبه وهو ان يكون بالانفراد كما يجمع الافراد ولفظة فائنه حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منها من الروام
 وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيها ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف للاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف
 قد يصار اليه ليدل وبهنا قد دل الدليل على تباينها فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يقال الكلف لا يمتنع حال الفصل فاصح
 واجبا على الروام والالزام العصيان لان الاقتصار والكليف ما دام الشعور وخفة حجب الكون وانما ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا
 نفي الحافض لا يردوم فلا يميزه الروام قلنا انه مقيد بسم اوقات القيد ورواها من الروام الروام مدة العمر في المطلق ومدة القيد

في المقيد فانهم

فصل دلالة اللفظ عند نار بية وامان عدائا في مديلية معنها العبادية وهو ثابت اسي دلالة ثبتت وتحقق في القسم بان يدل
 هو بنفسه لا بواسطة معني مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتصار ولو التزم اسي ولو كانت التزامية مقنونة ولو كان
 المقصد تبعا احتراز عن الاشارة كقوله تعالى واصل الصبر في سبيل الله والفرقة الامة لها
 كلها بالعبادة لان الاولين مقصود وان تبعا والتقسيم مقصود بالذات لكون الآية والتسوية بينهما فالعبادة

ليشتر فيها السوق على المفهوم في الجملة بالذات او بالفتح مرشح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام
 ايضا وغنى اسم الامام عن الامنة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى علم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
 انما اشارت وروى بان تغير الاصطلاح من غير فائدة في قوة انما جازم المصليين ومنعها الاشارة وسنة دلالة التزمينية لا تقتضي اصلا
 الا بالذات ولا بالفتح ولا بد من تقدير ان يكون لا يكون لتفصيل الكلام ليخرج الاقتضار والاذا بان متفاوتة في بعضها كونه في بعضه لا يكون
 وهو قد يكون جليا فلا لالة جلية وقد يكون خفيا فلا لالة خفية فقد يكون نظرية لفقار المزمع كقوله تعالى وعلى المولود له رزق من كسبه
 بالمعروف الآية فمنه لا يوجب النفقة على الآباء ولكن قد يبرر سببها من المولود له وللبالدين المهرم بحرف اللام ففيه اشارة الى اختصاص
 الولد بالوالد نسبيا اذ المهرم والتحكيم قضا فتنقذ ويقتضيه ولا يوجب شيئا على الامام وليست به هذا الولد بلية الامامية الكبيرة التي
 هي السلفية العامة فيستحق ان كان الاب قريبا والكفاية فيعبر كل واحد من ابوه كقول الله لا احزينة والرقى فانه لا يكون حرا وموقوف بحرية الاب رقة
 بدليل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالموالد من الاشارة فظرفان الامام
 موضوع للاختصاص وقدر يذهبنا الاختصاص انما هو فالمراد بالمولود له من نسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان المقرب اليه لا يوجب
 النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتيب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فانهم كقوله تعالى للفقر المالك
 الذين اخرجوا من ديارهم واهلهم الآية فانه وان سبق لا يوجب سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك مما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا للمالك
 ففي التبعية منهم بالفقر اشارة الى زوال الملك والاصار ولا غنياء ولا يقال لفظ الفقير استمارة لاضافة الاموال اليهم فيكون ملكا لاموال
 فلا يكونون فقرا بل يستمير من القلع طمعه عن الانتفاع بالمال لان الامانة الى الله على الملك حين اخرج من الديار والاموال لا ينافي الفقر
 الان فلا يصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستمارة فيترك الفقر على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اى زوال الملك بل الدلالة على اختصاص
 لان صحة اقتضار الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما مقدما والدلالة عليه اقتضار اقول انما ان
 الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فلو كان الاستيلاء من ملك المؤمنين موجبا لملك لهم اى المؤمنين
 الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واهلهم لان التليق بالثبوت يوجب عليه المبدأ فالخراج سبب لفقره ببرد هذا
 غير وان كان الاستيلاء من ديارهم وموجب حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وموجب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضار وكون الاول قد
 فالاول في الجواب ما قال ابي مطلع الاسرار الامية قدس سره وان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضار والالزام ان يكون
 بيع اللوزم اقتضار لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضار الدلالة على امر توقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس هنا
 كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحد على الآخر فلم يكن الاشارة هنا وبعبارة اخرى الكلام فانه يدل الفقير على
 على من لا يملك شيئا فلو كان المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير ما لم يخلووا متصوفة في الجملة وان لم يكن مقصود بالذات فهو عبارة
 نعم الدلالة على كون الاستيلاء من ديارهم موجبا غير مقصود اشارة فانهم كقوله تعالى اهل لكم ليلة الصيام الرفث الى انكم من لباسكم
 ونسب لباس من علم الله انكم كنتم تنفون انفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالان باشره من وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى تبين لكم
 انجيل الابيض من انجيل الاسود ومن الفجر ثم اتوا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنب الصائم لا كما يقول الروافض
 هذا نعم الله تعالى من اصبح جنبا فطره وتقرير على ما هو المشهود ان لانيه ولت على جوار الاستملاء بين في الفجر جواز الاستملاء في اخره اذ لا يملك بغيره

[illegible]

شئ في القياس انما يتجلى في الدلالة فانهم الامام الرازي واثباته وقالوا لولا المعنى الموجب وجوده اسي وجود الحكم الاصل في الفرض
 الحكم فيه فثبت الحكم فيه بل المعنى الموجب وهو القياس اقول في اجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية مستحسنة
 قياسا كما في القضايا التي قياسا معا فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير وان اذ النظرية غير لازمة للقياس
 كيف وهو يقول انه قياس على فانهم واجب في المحقق ان المعنى شرط لتناول اسي تناول الكلام بحكم لمسكوت لغة فان لغة قد روت
 التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فلاحظ المناط انما يجب ليعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيلا ان القياس
 يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لان الكلام دال عليه وعرفنا الماد لانه النص فثبت اجابته لانه لغوية للتركيب المناط شرط لتناول
 الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظن انها قياسا غير علم ان الاول لانه عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود لغة فانية في الباب ان التعليل
 ووجود لغة ضرورية فصار قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدة في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى
 الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا لم لا اذا ثبت ان الحكم هناك لاصل هذا المعنى
 وورنه شرط القتاد وهو ممنوع وهذا القدر تم اجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثم اسي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط
 تناول اللغوي قال به الناس في القياس كذا وذا وانما هو وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس اجلي لم ينكر
 فقبول الحكم له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس ولا عدم التوجه فلانه لا يلزم على الكلام على السند فانهم ومنه الاقتصار وهو لانه
 المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وسبب في الاخبار يكون بالصدق عقلا او شرعا واحتمل بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ
 المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدما للتصحيح للمقتضى من الكلام لان القيد في نظم الكلام بل في المعنى
 فقط لانه ضرورة وهذا المعنى قولهم اللازم المقدم اقتصار بخلاف المتأخر فالمراد بالمقدم ما يعتبر مقدما للتصحيح الكلام وهذا اصطلاح
 متأخر لما مر في فصل العام فان ما مر كان تناولا للمقدّم في نظم الكلام ولقد راي يعتبر بقدر اسي ما يقتضيه الصحة لانه لا يلاحظ ضرورة في هذا
 فيسقط منه اذا كان عقدا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة تسقط اياها ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط
 ومن ثم يستغنى البع عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال سيد اعتق عبدك كعني بالك فقال اعتقت منك فمذا الامر
 لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المرافقة ويقع العتق عن الامر
 ويكون الولاء ويتبادر الى الكفارة ان نومي وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى
 وزفر ادون التبعة عن القبض اسي الاستغنى التبعة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك كعني ولم يقل بالك لا يصح
 هذا بان يتقدم التبعة ولا يمكن اعتبارها بالتصحيح لانه لم يوجب القبض فيلزم الامر ان اعتق لا يقع عن الامر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى
 فانه يقول التبعة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنفص شرط القبض من غير دليل نخص فانهم والجمهور هذا المنتصف والخص لانه
 زيادة ولتقصان اسي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم اخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه
 لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى استغنى تعين التبعة بل اراد بالعموم عموم تيرتب عليه احكامه من التخصيص الاستثنائي
 فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس بمحظا للمعظم وانما يعتبر تصحيح مراده
 فيقتدر ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى تفرق لا اكل تعين والالا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

اولا ثم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه امر عام في تخصيص انشاء الكلام وان كان امر خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وانه يجوز
 الاشارة فان المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيلزم ان يخص ويصرف عن الظاهر بخصيص فقط وشرح ما عليه الامام فخر الاسلام
 ان المتخصص لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتأمل فيه وعند جميع المحققين المتخذين
 نحو نساء القرية ليس منه فان المحذوف لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمتخصص معنى في غير ضرورة فيصح الكلام
 لا توسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي تشبهت على انخصص بالمتخصص مع كونها من المحذوف نحو نساء القرية والاعمال
 بالنيات ورفع الشك عن امثلي الخطار والنسيان فترقا اخر مختصا بتلك الصور او رده لمصنف بقوله والفرق ان في المحذوف ان الذي يرد
 المتخصص فيقول حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل ان نساء اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثوب لعمال اليد
 مضافا اليه بخلاف المتخصص فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور المحذوف وهو الاقتضار هل
 بعض الصور المتشكك فيها فلا يتوجه ما في التكميل ان من المحذوف ما لا يتغير بذكر الكلام نحو واذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر
 فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اسمى فغضب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجع عند التعارض ما هو اقدم ومنها فيقيد فلعنبا
 على الاشارة لكون الاولى مسوقة للمادة والثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه واما الدلالة فهي ثابتة
 بمعية النظم فقط فتعارض المعنيان فيقتضيان وبقي النظم سالما فيعمل به كما في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضار لان الاقتضار ضروري
 فلا يشك في غير موضع الضرورة وليس من جملة اذ غارض الدلالة فانهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقيم عليه لان هذه الدلالات لغوية
 بخلاف القياس الذي قالوا فيه ما فيه لان رجحان ما لا يقتضيه اصلا كما في الاشارة على ما يقصد بحاشية الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضار
 كمال كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضا وبقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيفصل عنه في غير علمه فليس هو
 انظم لما شتم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكما لعالم المخصوص اما ما سواه فظاهر انما ربما
 تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلمهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بآية دلالات ولم يعرض له شيء من اخرج فيورث الظنية بتقديم
 على القياس كما يقال العام وانما خاص قطعيا ان معنى ان العموم وانخصص من لا يوجب الظنية وان كان المعنى اخرج يوجب تقديمه واما الاشياء
 قسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت علم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما الى مفهوم بخلافه اسمى الدلالة على ما ليس
 بذكر بل مسكوة فالمنطوق والمفهوم قسما للدلالة وما في ابدال اللفظ مصدريه وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة
 الدلالة على المنطوق على المفهوم والمنطوق صريحا وهو ما دل مطابقة او تضمنا او غير صريح بخلافه اسمى ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا في اجماع الاكابر على ان الكلام
 من المنطوق وبعض الشائعية منهم صاحب المنهاج اوجبه في المفهوم ويسمى غير الصحيح الى المقصود من المتكلم دلالة وذلك اسمى المقصود بالاستقرار اما ان يكون
 عليه الصدق بخبر عن امثلي الخطار والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قيل في شيء نحو اسم الخطار والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه
 فعلى نحو نساء القرية فان القرية لا تسال فلا بد من التقدير بنحو نساء اهل القرية او يتوقف عليه صحة شرعا نحو اعتق عبدك عني كذا فان الامر
 باحتمال ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اتى مبيع ليسي دلالة اقتضار وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصحيح الصريح
 عند سبهم وفيه نظر ظاهر اما اذا قلنا ان الكلام مضاف الى على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدم في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
 فكيف يكون غير صحيح بل ان نسب الى الكلام المفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صحيح فان اهل

انما استقرار رفع الفاعل اتفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم يذكر الائمة ذوو اليد الطولى في الاستقرار واستمع
 والاحاد لا يفيده في مثله لا شراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابر ذو والا فكان الوضع مقطوعا بل يكون
 الدلالة عليه مقفوعة عن عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وبهذا خلاف الاجماع اجيب لاسلم ان الاحاد لا تفيد
 بل تفيد لقطع قبول الاحاد عن الاصحح والتحليل مثله في وضع الالفاظ اقول بالاستقرار الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة
 قطع في المبادئ النوعية للتركيب المتعارف عند الاحاد من العوام والخواص وبهذا لان كل احد تكلم بهذه التركيبات
 ويضيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا فوطب فيعلم كل احد معناه فبسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التركيب
 قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط مثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يبعد
 بل قطع بخلاف الواحد الناقل وان قيل في المواد التجزئية بجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف
 عند الكل فلو كان والاصل على الحكم المتخالف في المسكوت اكان قطعا متواترا ولا يقبل فيه الا حقا فمسم فقد ثبت المطلوب
 باقوم حجة لا بد منها شبهة قبل التي تواتر من زاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفى المفهوم غير صحيح ويقال فيكم على انفي المصلحة وهو اى العقل
 لا يستقل او نقل الى اخره اى فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احادى لا يكفي في مثل هذا ولا يبراد نقض اجمالى ويكن ان يحرم معارضة
 بان القول بنفى المفهوم باطل فان الابل المقام عليه عقله او عقلى اذ اقول دليلنا عقله مع نقلى قاطع واذا فرض ان لاهلية له اى لا وضع
 الا النقل تواتر فبعد ما اى التواتر يعلم عدمه بالضرورة وهما معلوم قطعان لانه اتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اسما اذ علمت
 الا التواتر نسب وبهذا ليس باستقلال العقل بل دوران مع النقل وبغيره من كبره فانه لا يتجاوز عنه الحق واستدل ثانيا بوجوب
 المفهوم لما صح اذ زكوة السائمة والمعلومة لا مجمعا اى في جملة ولا منفردا اى في محققين لان وزانه وزان قولك لا نقل له ان واضر
 في كونه جمعا بين متنافين فان قوله او زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعروفة واذا عطف المعلومة دل على وجوبها كما ان النقل
 ان يقتضى النفي عن الضرب واضر به امر به واجيب بانه اى مفهوم المتخالف ليس مفهوم الموافقة لقطعته ذلك اى مفهوم الموافقة وطلعية هذا اى مفهوم
 المتخالف وفيه محتمل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلومة فليس منها مفهوم منع القوي ولك ان تقر بالابل بانه لو كان المفهوم
 مداه لا الكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان تترك احداهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان احدهما
 ظنية ثم تترك الظنية وليس الامر كذلك بل لا يخفى المفهوم بالبال فليقل عليه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم ثبت التعارض لثبوت المتخالفين
 المفهوم والمنطوق والمفهوم الاخر كثير اقوله تعالى لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذ لم يكن اضعافا وهو مخالف
 المفهوم المحرم للربوا القليل ايضا وهو اى التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقسامه قبله صحته كان دليلنا ما
 لا دليل لظنيتها فثبتا فان ثابت المفهوم ولعله اراد بالتعارض المتخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه كفى في المطلوب الاتعارض كمنه
 تعاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يردان وجود التعارض كثير غير بين اذ التعادل في غير انخافا ففهم واجيب بانه منقوض
 نتيجة خبر الواحد فانه لو كان حجة يوجب قوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقسامه يكون مداهنا لظنيتها
 فثبتا وكان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض تبرجج بنية الحاج مع بنية ذى اليد مع انهما تعارضان
 فيساقطان ويبقى المذهب في يد ذى اليد على الاصل واسئل ان وجد قيام الدليل بعدل عن مقتضى الاصل فتدبروا به

امان في العربية قال الامام محمد ترك الى اثنين الف درهم فانفذت ليعلمها على النحو والشرع ليعلمها على الحديث والفقه هذا بيان بحدوده وكمال سعيه
في الكتاب العلوم العربية فاذا كان قول مثل يدين الامامين ساجدا لهما في نهما ولو ادعى السليقة في ابي عبدة والشافعي او اعلم
البل في الفقهية وقوة صحة العقل ومنها فالشيخ الامام كذلك في السليقة واعلم والعقل عنه قوى اصح منواته لكثر اتباع اهل الامام العيسا الى النجاشي عليه السلام
فان الامام محمد ولد سنة اثنين واثنين وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة تسعين ومائة حتى سنة وفات الامام العام الى صنيعة كذا
نقل الثقات ونقل المعصومين التقريرا انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبدة سنة اربع وخمسين ومائتين عن سبع
وشان او ثلث وسبعين كذا في التيسر وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وخمسين ومائتين ورايو عبدة عمر
سنة تسع او احدى عشر او ثلث عشر مائتين ثم لو كان ابو عبدة محمد اكل نقل عن الامام احمد بن حنبل فاسي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه اخرج في تاريخ
وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرعى مذهب اخوانه ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فاما من في القوي ووعا من اعلم فانهم
والارباب لا يدرى ان الفضل المتقدم لعدم اختلاف لغة العرب فيعتبر من المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وقد روي
كثيرا في نقل بعض الخفية كذا في الشافعي وبعض الشافعية يشددوا في التفسير وقال ابن القيمية والذي صح مناظرة ايامه في كثير من المسائل
وولعه لذلك صار له قولان في تعداد مدين الناصرة منه فوايد فليزية وقد رأت في نسخة الرواية عنه واقفه علم وباجلته او عاير الفضل للامام
عليه السلام محمد في علوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة البوي لا يصح بحال فانهم واجوب نالنا انه ان سلم فمهما فاسي محبة فيه فانه ثبت
الاجماع فكلها انما فيها بنا على ما ذهبنا اليه من القول بالمفهوم واتفقا في اياها وذهبوا واعتزوا بان ثبتت اقوى من الثاني لان الجواب ان
الدلالة عين الاستقراء يدل على الوجود قطعا كما في مسائل الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الاطلاق لعدم الاستقراء التام ولا يفيد
التعريف فقول ابي عبدة والشافعي او من قول الامام محمد والاختشاقول الدلالة هي الوجود ومنها بتوسط الال والكلام منها في الدلالة
فوالان التلخيص في هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف بل يدل على النفي ام لا واذا وجب المستقر وبعض التركيبات بل الاكثر غير والتمهيد في الدلالة
الشمعية قطعا وعدمها شخصيا يدل على عدمها فوالان كذا في الدلالة فوالان النوع موجود في الشخص ولا عكس
اسي لا دلالة شخصيا على وجوده فوالاحتمال ان يكون للموصوئية بدخل فعدم الوجود ان يدل على عدمه قطعا فيكون الثاني منها اولي
من المثبت ولا اقل من ان يكون مشكك فانهم قسم في الدلالة شخصيا لا يدل على عدم الوجود الاطلاق لعدم الاحاطة بجميع احتمالات
اللفظ الشخص فيوزان يكون داللة بعض الاستعمالات ولم يتبق عليه المستقر وان في دلالته نوع التركيب فلا سلب بهذا اصلا لان قلما يخلو الكلام
من جزئي من جزئياته فانهم في الكلام متين الان الفرق بين الدلالة النوعية والشمعية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ
لا يكون الا عند جميع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والاعلم ان لا دلالة له وضعيا فان الدلالة الوضعية لا تختلف عن اللفظ واللاق
في استعماله فالاولى ما قال الشيخ ابن العام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا
وما مل فيه وقالوا انما لو لا المفهوم مفهوم الصفة لهذا التخصيص بالوصف من الفائدة لانه فائدة غير المفهوم بالعرض فان الكلام
فيه فليدلم كين مفهوم ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البغداد من الاحاد فالشافعي اعبر لعدم الجواز في
كلامه وذهبوا الى محبة عن مذهب من اقوى الحجج والجواب اولها هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعا كذا في ذلك اذ بشي لا يجوز بل
فيكون لغة فلا تقرير والفرض من هذا التبيين على فساد ما صوره المستدل بان وليكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا يستج

مدحكم لا انما السليم الدلالة بلاغة وانما ذمها به استهزاء وان هذا التقدير كفي للاستبعاد الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانها في اعلى درجات
البلاغة فثبت المفهوم فيه فانفسموا اجواب ثانيا هذا انهم من الاستدلال اثبات الوكيع بالفاضة وقارينه عنه
كما تقدم هذا انهم ما قالوا ان فيه تكثير الفاظة لا فائدة الحكمين فهذا اولى ما فيه قلة الفاظة وجب لا بد من ان هذا ايضا اثبات السنة بالنسبة
واما وجه لزوم الدور بان تكثير الفاظة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو ثبت المفهوم به ولا التزم قد فوجئ لا دخل في بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا
فثبت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفاظة ونفس تكثير الفاظة عينا يتوقف على المفهوم وشبهه بعينه مثل بيان الاق وهذا كما عرفت
انفاضة فان المحلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقدير الاستدلال ان ليس استدلالا بالفاظة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواء كان
بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا ادعاء من غير دليل كيف وقدم النفي عن الممرة وتفصيله ان ارادوا به ان الاستقراء يدل على ان المفهوم
يراد منه عدم ظهور الصارف هو الفاظة الاخر فخص مع لزوم استدراك حديث المخلوع من الفاظة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت ما ذكره لم يظهر
فاضة اخرى تشكل على وجه واحد اقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء لما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت عما الظاهر في المنطوق
واما ان يرد من دلالات اللفظ حكما كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا لعدم الالاص فلا بد من دليل انه على كونه مدلول ثم ان المفهوم وغيره
من الفوائد متساوية في الانضمام والاستقرار ان دل فدل على انضمام الفوائد كلها في موارد جزئية فعمل هذا مدلول اللفظ واخرى صراحة حكم
محض باليقين لا استقرار دل على ان مكان الكلام قيد رتبة يكون محط الحكم ومطلع النظر كما على من عهد القاهر فاذا اتفقت القيد على الحكم والصفة في
قيد رتبة فواجب سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاؤه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المشكل فقط فيلزم بالسكوة في غيره ولعله
يؤمر او عهد القاهر ولو اراد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفى بانتفاؤه ويكون قصدا المتكلم له هذا الانتفاء فالاستقرار
ممنوع ولا يجوز في حساب عهد القاهر فان عدم الانضمام مع سلب التكريات قد ثبت من الممرة الذين لا اعتدوا في تقابلهم بامثال عهد القاهر انما
بعض الممرة منهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كلياً فلا حجة فيه وان ارادوا به ان الاستقراء يدل على ان لابد للكلام من ما ذكره
ما اذا اتفقت سوى المفهوم تعين فان اراد ان الكلام موضوع بكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي في تعين كل فائدة الى قرينة يكون
الكلام مجبلا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وكلما تجلوا الكلام عنه وان اراد موضوع المطلق الفاظة بالاشتراك المخصوص
فلا دلالة له على المفهوم اذ لا ولاية للحاكم على الاختصاص فهم استغنم وقد بان لك بانهم وجه ان لا ينقطع لا يصلح للتجويد والحوار ثانيا المخلوع من الفاظة متعلق اذا
الاشعار بالعلية وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل في اختيار حال المسكوت ترك محلا لا جملته وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد
مطلقا والحوار ابعاء النقض بمفهوم اللقب في المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدونه يخل الكلام قلنا التغيير هنا ايضا
بالمركب العقيدة متعين وبدونه يخل الكلام فان قالوا لو كان المسكوة الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فيلحق الصفة وكفى التعبير
بالموصوف قلنا نفى اللقب ان ما واه من المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم فحين التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوة وامر في
باللقب عن الفاظة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على المقلب به وان كان غيره ابلغ من ان الحكم في الحكم لكن لم يكون المقصود الحكم عليه بهذا الشكل
بدون التعبير وهذا المقدار يمكن في الموصوف ان المقصود هو الحكم على هذا المركب العقيدة في تخيل من ذكر الصفة فانهم يستغنم والحوار خاصا
ان الفاظة التخصيص على ثبوت الحكم في حال الوصف وقطع احتمال كونه تخفيا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعبر عن الفاظة مطلقا
واعرض عليه الشيخ ابن العام انه ليس باعمال الوصف وانما فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا لعموم لو كان معنى قولنا في النظم السابعة زكوة

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتعجب كما قال خير في الله تعالى وقوله ساوي على سبعين ليس لبيان الدليل مناه تنفر مرارا
 أكثر وبإسبالية في جواب أمير المؤمنين يعني لما خير في الله تعالى فاختار الاستغفار ولا قبل قولك بل تنفر مرارا كثيرة والمكان لا يقع
 وليس هذا مستقلا بالآية والمراد فيها من سبعين الكثرة أيضا لا لغير علم الله أصلا وان تنفرت مرارا وانما اختار الاستغفار والمكان خيرا
 لما فيه من التائب وتكليم القلب للمؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره ليتقرب به ذلك المناق وكيف يتقرب مع الله محكوم
 بعدم الاستغفار بالاستغفار بل لما كان من عادته الشرفية ان يختار ما كان مناسبا لرحمته ومكارم الاخلاق ولما اطلع أمير المؤمنين على سلاله فقال
 منافق فلا يلحق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه
 الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راسي أمير المؤمنين عمر وراحه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل الله ففتح التخيير هذه الآية
 وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا بى طالب حين مات كافرا مشركا يا محمد
 لا تستغفرن لك ثم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روى في صحيح البخاري وفيه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجيب الاستغفار على هذا لا وجه له
 الباطن في الله تعالى اعلم بحقيقة الحال لو سلم الغم يكون حكم الزائد بخلافه فينازل على الأصل لان الأصل في دعائه عليه صلى الله عليه وآله والسلام لا واجب له بل قد
 في الزائد على السبعين اى انما على الأصل من هذا الباب فافهم الله اعلم ونسج مفهوم الشرط وهو اتفاق الحكم عند تحقق الشرط وهو كما قلنا في مفهوم الشرط
 اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم بصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابى الحسن الكرخي من مشايخنا لما تقرر عقلا او عرفا فان فتح
 المقدم لا يدل على رفع الثاني لقوله تعالى ولا لكم هو اقربا لكم على البع ان اردن محضنا الآية واحترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون
 باستلزام رفع المقدار في الثاني انما يقولون بدلالة التركيب على الاتفاق عند الاتفاق كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه شله مثل
 لو فانه يدل على اتفاق الجزاء لاتفاق الشرط ولك ان تقرر الاستدلال بهذا الوكان المفهوم بدلول الكلام لاستلزام رفع المقدار في الثاني لانه
 استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم انحصر لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فانهم ولا استعماله في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغة
 الا فيما يكونان مساويين مستحيلين في العقل ولا استعماله فيه واما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص والاعم
 اصلا وشنا عتية بنيت فانهم مشبهوا مفهوم الشرط قالوا او لا يلزم من اتفاق الشرط اتفاق الشروط وهو مفهوم ولا يخفى انه اشتباه اشتراك الاسم اذا الكلام في
 الشرط النحوي ولا يلزم من اتفاق اتفاق الجزاء والتبدل اخذ الشرط العقل او الشرع الذي يتوقف عليه الشرط على انه انما يكون الشرط
 شرط لا يقع احكم من انكم لا تثبوت في الواقع فلا يلزم من اتفاق الاتفاق المايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت انما اتفق الايقاع
 والاشارة به اتفق الحكم او هو مثبت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى المتك بالاصل فان لم يكن هناك انشا آخر
 مثبت للمفهوم في نفي باتفاق العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشا آخر مثبت الحكم به لا يثبت الا انشا فانهم ولما كان هذا اشتباها
 فعدوا منه الى ان استعمال ان في السببية اى سببية الاول لثاني غالبا والاصل عدم التبع في الاسباب حقيقة بسببياتها
 غالبا وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعماله في السببية غالبا فان كثير ما يستعمل في التساويين والمتضامين مع انه لا سببية للاول لو لم
 استعماله في السببية غالبا فلهذا ليس باللفظ دلالة حتى يكون النفي حكما شرعيا بدلول الكلام بل هذا العقل وهو قول النحويين ان النفي
 اى ليس من هذا الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر لا لغوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينبغي ان يمتنع ان يمتنع ان يمتنع
 ان يجوز قوله تعالى واصل لكم ما ورثه لكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينسج المحصنات المؤمنات فيما ملكت اي انكم منكم

المؤمنات الآتية خلافاً للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز تكليح الامة عند استطاعة الحرقة وعدم جواز تكليح الامة الكتابية كما
عنده حكماً بشخص من مفهوم كل النصارى والاعتراف بعدم اصيل الغلبة الى هذه الآتية اسي انما غير مثبتة لهما فلا يصلح بهما ولا يتعدى
فتنبروا لهما لو انما يقول عليه بن امية كعمر امير المؤمنين عليه السلام ما بالنا تقصروا وقد امناروحى مسلم وابي داود والترمذي والسناني
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يقتلكم الذين كفروا فقتلوا من الناس فقال عجلت بما جئت
فما انت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدق الله سبحانه عليكم فاقبلوا صدقة فتخفهم امير المؤمنين انتصار القصر عند اتفاق
وهو مفهوم الشرط حتى عجب من تجاه القصر مع عدم الخوف وسأل واجوب بعدم تسليم فمعه من اللفظ وجواز بقاها اسي بقاها الصلوة في ذ
على الاصل وهو الاتمام لان ما وراء الشرط لا يسقط فيبقى على الاصل فاقولت قد روي البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فقلت
الصلوة حين فرغ من ركعتين في السفر واخضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة اخضر فالاتمام ليس اصلاً حتى نفهم من الاصل قلنا لو سلم
ان نذهب الى امير المؤمنين عمر ذلك وانفرض عن ظاهر الآتية في كل امير المؤمنين انه اقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لانه موضع القصر
فتخفهم امير المؤمنين عليه لان تقرير الركعتين مطلق بالخوف وفيما روي بقي على الحكم المقرر بعد الشك وهو الاربع فوجب فسال وجبهم على الآتية
على صلوة الخوف وروي ابن عباس لكن حديث يصح في خلافه وكذا رواية الشافعي عن ابن عمر بن عبد الله بن خالد بن ابى سبيبة قال قال ابن عمر
تقصروا في صلوة ما قال غزويل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر بن ابى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
انا ما ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نعطي في السفر ركعتين فتدبر سبب التعليق على
السبب من السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانقضاء واختيار الخفية الاولى والثانية الثانية والثالثة في الامام ابو زيد والامام
تحرر الاسلام في سبب عليه مسئله مفهوم الشرط قد صاحب الكشف وغيره وجه الابتداء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وجوب له
والشرط بمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لان سبب
والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصيل قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعى الشافعية
انتفاء الحكم بانتفاء في خلافية مفهوم الشرط هو بدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبب شرعاً الحكم بل سبب سببية
بالعلق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فاین من ذلك وهذا الوجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل
مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافاً الى الشرط فصار بدلولاً له وليس فيه غلط
من معنى السبب اصلاً فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الآتية في وجه التعليق ان مسئله مفهوم الشرط مسئله لغوية مما جعلها بل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفاء اول هذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سبباً شرعاً بل سبباً شرعاً بالشرط والتعليق ام لا
فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول بطلان السببية او يمنع عن حكم السبب بما يتأتى في الانشاءات التي
جعلت اسباباً شرعاً ومسلطة مفهوم الشرط تمام كل تعليق خبر كان او انشاء فلا يصح التفرع ولكن قولنا لا يفرق لفظ بطلان السببية كما هو مفهوم
الخفية فلا الوجوب في مفهوم الشرط فان التفرع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سبباً للحكم وان يتقنى عند عدم الشرط لانتفاء السبب
فصل يدل على انه كسب لغة على الانتفاء اولاً وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم بمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط والفتنة
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصلياً ويكون بقاؤه بوجود المانع ولا ينفخ الباب اليه فتدبر ثم قلنا قول

في تفسير الكلام ان الجزاء عند الشافية مفيد للحكم على جميع التقادير لثبوت وجوب الشرط خاصة بتقدير وجوده واخراج تقدير عدمه وهذا
 عند الشرط من الخصصات فانفق الحكم عند عدم الشرط انما هو من تخصيص الشرط فانما وحكما متخالفان كالا ستثناء الا انه مفيد للحكم المتعلق
 في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا في الجزاء من الشرط فيفيد حكما مقيدا او ما واداه يبقى على الاصل وهو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 قيد الجزاء في الظرف والحال لو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا اثنى المغير اى مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بنا خلافاً من مفهوم الشرط
 على ان الشرط بل هو بمنزلة استثناء تقديرية ما واداه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عامالها لانه وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط
 لا غير فعلى الاول شرط والى على نفي الحكم عده لثبوت الثاني بل حكم ما عده مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الايمان ثم لما كان من
 جزئيات التركيبات الشرطية باجزائه سبب شرع الحكم آخر ولم يكن سببية الا لا فادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد لحكم عام فانه
 على راسهم فهو تام في السببية والشرط انما يستثنى بعض التقادير من ثابته عليها واما عن تأويلها لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرار
 الكلام في هذا المثال غير ان الشيء مبني عليه وفي كلام القاضي الامام اشارة بعلية الى ما قلنا فان عبارة الشرطية في الاسرار بهذا الاحتج الثاني
 بان تعليل الحكم بشرط يفيد عما قبله وبعده على اعتبار انه لولا له كان موجودا كقول الرجل لعل له انت حر موجبه وجوده بحرية صفة للعبودية
 قال ان دخلت الدار وتعلق احداه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليل كما يوجب لوجود الشرط اوجب النفي عما قبله ثم
 قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماء نازهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب المحيية للحكام اذا علق بالشرط كان التعليل تصرفا في الحل
 باعدها لا في احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود الحل لا فرق بينهما في حكم الابطاء فقله على اعتبار انه لولا
 موجودا او بان قوله با فادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالا ستثناء منجزا لما عده تقدير وجود الشرط واثار بقوله فانهم
 ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا فادته في الجزاء ينفع حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام
 فخر الاسلام فقد حبل ولا اجمالا ما وقال حاصله ان اعلق بالشرط عندنا لا ينقد سببا انما الشرط يمنع الانتفاء وقال الشافعي رحمه الله هو مخير
 بعد تقرير الخلفيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت لا بالسبب لا الشرط فيصير الشرط معدوما بوجوب وجوده لولا
 فيكون الشرط موخر الا انما يعني انه لولا الشرط كان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لثبوت الشرط استثنى ما عده وعدم
 الحكم فيه فيكون الشرط لانه موخر لثبوت الحكم لانما عن التكلم انما قرر الكلام في هذا الذي من جهات الحلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكر
 بعض لتقرعات كما هو دأبها الشافعي ومعه مودها ما ذكرناه على هذا لا يرد عليه شئ مما ذكرناه غاية للتقرير لكن يبقى فيه بعد تامل فتأمل فيقع عليه
 الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لثبوت سببية في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصير
 محلا لملك كاد اليه صح عنه بل يطل الانتفاء عنده سببا في الحال والمحل غير ملوك فيلزموا الى ان يقر شئ عند وجود الشرط ويفزع عليه تحميل النذر لمعلق
 تولى قدم ولا يرى غفلة صدقة كذا عندنا لما لم يصير هذا النظر سببا لاجب الا عند وجود الشرط لا يصح التحميل لكونه اذ اقبل وجود الوجوب عندنا لم يفتقد
 سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لانفكاها في المالى عنده صح التحميل كالكوة قبل الحول ويفزع عليه ايضا تحميل كفارتا ليعين اذا ما كان
 ما قبل الحنث فعنده يجوز ان الحنث عند شرط وليمين سبب قد وجد السبب فوجب في الزمته وان لم يكن واجبا لاداء لانفكاها لذكر كورح الوداد
 قبل الحنث فعنده لا يجوز التحميل لان سبب كفارة عندنا لا يمين فالتحميل قبل الحنث اذ اقبل وجود السبب فيه بحث فان الفزع في حيز
 انتفاء فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا سنويا واما جيبان قوله تعالى وكفارة اطعام عشرة مساكين الآية فيمنع

ان حتمت الكفارة او فصار معلقا بالشرط مثل يمنع سببته هذا الكلام لا يجاب لكفارة ام اخرج الحكم فقط فثبتت ظاهره وكذا ما اجاب ان
قول المحقق واحد لا فعل كذا في قوة ان حتمت فعلى الكفارة بل الحق انه ليس متفردا وانما جئ به لمشابهة الشرط النجوى وانما هو متفرد
على ان العين سبب لكفارة كما ذهب اليه هو او ان حتمت كما ذهب اليه فلا يتبين بها قبل الحتم ايمان بعد تقرير السبب عند فيجوز في المأخوذ ما ذكره عندنا قبل
السبب فلا يجوز فانهم اقول الاشبه انما هي هذه المسئلة تمنع التعليق السببية او الحكم سببية على ان يصح العقود والفسوخ بل انشاء الحكم بالشرط لا انشاء
الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما يقتضيه الانشاء لكونه حكائية عند من قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال هو الظاهر وهي السبب لوجود العقد من قال بالثاني لمشابهة الاكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء والموجب
لانه انما هو مكان يثبت اقتضاء ضرورة صحيح الجبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود المأخر عند وجود المأخر لا غير الا ترى يجوز التعليق في المستثنات مع انه لا وجود للجواز اصلا فتفكر
وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذي يابى الانشائية لان الشرايع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجزا
عليه بل سببية في الحال انما هو من التخيير واما في التعليق فيجب اختلاف فعندنا لا سببية فلانا لم قال مطلع الاسرار الالهية انه سيجي ان
هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكائيات عن طلاق يعتبرها التكلم عند الحكم بها ولهذا الطلاق المقبر الا ليقاع فام
عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق التبعة او لا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا للشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا
لكن باخر الحكم لتعليق فلا ينفع للحنفية الذي يابى الى الاخبارية ثم انه يمكن ايضا الخلاف على تقدير الاخبارية انما اخبارات عن القاع لطلاق
في الحال بحيث يقع عنده وجود المحكي عليه ومن لا يعلق الذي يوجد في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فانهم وفي التلويح والتحريم هذه المسئلة
بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا سببية على اختلاف واقع في الشريعة فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف و
الحال فنعني ان دخلت الدار فانت طالق انت تالقي وقت دخولك الدار والحال انك داخل الدار قال السيد في احوالي شرح المخلصان في
لمن يبالى احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه بل يورده ما سئل عن المصباح ان حرف الشرط يخرج الشرط والجزاء عن
الكلامية والافادة للسكوة وقال بل انظر الحكم بينهما وهو حكم تليق بجائز حكم المحليات وبما هي الشرط والجزاء ان الكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فقال الامام الشافعي الى الاول المنسوب بل العربية قد مبدى ان السبب منعقد الان لوجود الحكم بالطلاق الان
والعدم عند عدم اى عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال انظر افاذا الجزاء الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه محقق التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار شرعا يعقد لكونه مدلول الكلام وبما
ابو حنيفة الى الثاني فهو مع الشرط افا وكلما تعليقا عنده فلم يوجد الحكم من وقوع الجزاء بل لما تحقق عند وجود الشرط او قد افا وكلما تعليقا
فبقى فيما رواه المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فهما مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى منسب بل العربية كان الجزاء عنده مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط حصة فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد الجبرع الحكم المفيد فلا يدل لعدم عند عدم بل لعدم في اصلا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما الاول فلانه ان اذ بان اذ الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم بعد
تحقق الجزاء التبعة والشرط ايضا فافاد فان الجزاء يكون مستقلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولقوة فبما الكلام على هذا الباطل

لا يمتنع وكيف يقول مثلاً هذا الامام العام ذو اليد الطولى في المعلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتاً على تقدير وجود الشرط على سبيل الحقيقة
التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوq للشرعية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء لا يلائم
من كون الحكم بينهما للثلاث فافهم واما ثانياً فلاننا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط مخصص بل الجزاء
مستبعد بحال والظرف واذا كان في الكلام قيد حتى موثقاً عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان
لعمد لو جنى على انه قائل بكون الشرط مخصصاً للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيداً للعموم التقادير كما قد مرنا ان كان له وجه لكن لا ينبغي الاشارة كون
الجزاء خيراً والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثاً فلاننا سلمنا ذلك لكن الشرع باق لا يتغير بحقيقة الذي بابا في قول بل المنطق يقول انه سلم ان
المجموع الحكم تعلية بالمنطق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء لعدم الشرط ام لا لا يلزم تعيين احد هما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تأملت
علمت ان هذا اردو على ما قررنا من البناء فتدبر المطلب الثاني ففرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلفان وتقريره لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيداً
حكم تعلية لم يكن موجبا لتحقيق الجزاء فلا ينفقد سبباً كما هو راسي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء قائماً بثبوته الا ان الشرط ما لم يثبت
لولا الملل له وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشانعي لا ينفقه الذي بابا في ذلك لان الشرع باق بعد لان الشرط قيد من غير انما فافهم للسببية
فلا يبقى سبباً واما عن ثبوت الحكم به فلا يمنع الذي بابا ليدلنا في كذا في النماشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيداً لتحقيق حكمه
في الواقع الا ان الشرط منه عن التحقيق الحالى وقيد بحال محقق في الواقع واذا كان مفيداً للحكم صواباً مفضياً اليه فينفقه الذي بابا ليدلنا في كذا في النماشية
بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة هي ان المعنات كطالق فلا يكون سبباً في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في العدم ذلك ان تقول في
تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة بثبوت حكمه
على تقدير وجود الشرط على طريقتي المحلية التقديرية فهذا مساوq للشرعية الميزانية فلما افترضنا السببية ولا ينفقد نعم يمنع ابا حنيفة الذي بابا في كذا
المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء محكماً ما مفيداً او الجزاء بمنزلة جزاء المجلة فلا ينفقد شيئاً فاما يكون مفيداً الى الوقوع فلا سببية أصلاً
اما مجموع الشرط والجزاء فاما ينفقد التعليل فلا ينفقه وقوع المعلق اذ صدق لا يستدعي وقوع شئ من الطرفين وكذا الاشارة لا تفيد الا
لزم شئ شئ ولا ينفقه وقوع ذلك الشئ بل لو تأملت لو جرت الحق قبل هذا الامام العام الجزاء المقام عليه لرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم
فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكماً واقصيا بل تقديره كما في المحلية التقديرية وانهما ملازمة للشرعية الميزانية
فلا يستدعي وقوع المعلق ولا ينفقه اليه مما قررنا في كذا انما ينفقه ما قيل ان من سبب بل الميزان لا يصلح لابتداء التعداد السببية لان حاصله يرجع
الى ما زومته الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبنا نعم وتشكرنا قال مطلع الاسرار الالهية الى قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده
ليس سبباً ولا يجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سبباً في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط هو الذي يستدعي عينة القوانين الشرعية
كيف ولم يصدر من الترويج لقرن الالهية الشرعية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقاً به بل انما يكون مطلقاً لصدور رتبة
الشرعية كيف وقد لا يكون اطلاقاً للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جرت اوضاع عارضاً خروا اذا كان السبب هو الكلام الشرطي فيعني بطلان السببية
ان انت طالق مبطل سببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرعية لو وقع الطلاق عند حلول الشرط وان جعلنا نعلم ان الحكم فافهم
ان سببية انت طالق كان سبباً مفيداً الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد مر عن ايسابا به حكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفرع
صحة تعليل الطلاق بالملك الا اذا ثبت ان الملك لا يشرط لانقضاء سببية هذا المعلق ودونه خروا لانقضاء فافهم ولكن تقول السبب ما ينفقه

الى وجوب السبب من الميكن ان مجموع الشرط واجزاءه انما يفيد حكما اطلاقا بلزوم احداهما لا آخره وانما تحقق وقوع اجزاءه فلا يفيد فليس له انقضاء
 حتى يكون سببا فتم بعد تحقق الشرط تحقيق اجزائه فليقتضه الى السبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالطلاق فيشترط
 فليس هو مطلقا الا ان بل بعد الدخول لا يصير مطلقا وعدم وجود التفرقة منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون تصرفا فيه. ووجود
 الشرط بحكم الشرع ونحوه اسي غير دور في وجوبه لانه لا يقتضيه قيام الالهيته بل بعد كونه اياما وقت وجود ذلك السبب كيف اجنون فينا
 كونه مطلقا ولا مستقانا انما في صحة الحكم ولا اعتبار الكلام حال اجنون في هذا الحكم كان وقت الاتفاقه وصيرورته تطلقا عنده بحكم الشرع
 ولا عند غيره. وسبب هذا يصح تعليق الطلاق والتماق بالملك فانه كلام وليس تطلقا في الحال فلا يقتضيه قيام الالهية وانما يصير تطلقا
 عند الشرط وهو الملك وح لا مانع من الصحة فانهم قد وقع هذا نوع من الاطلاق وانما اثره لانه كان من مزال اقبالهم الى السبب
 فثبتت اعله لا يتجاوز الحق انما افادناك وعلى الله التظان فانه على غير ما دكاهم واستداه اول السبب انما يكون بانثاثير في المحل لان السبب
 التصرف في المالك مضافا الى المحل ومن ثم لم يكن مع السبب بالملك فقد ان المحل في تعليق يمنع ذلك التاثير فلا سببية اقول نتيجة
 الية منع المانع اسي منع منع التعليق للتاثير فانه يجوز ان لا يقع التاثير بل انما يجرى حكمه لا غير ليعتد به بل هذا الاحاد والادعوى فيه
 نظر فانه منع مقدمته مدله في الكشف وذلك لان الشرط داخل على سبب دون الحكم فيكون سبب معلقا فلا سببية ولا تاثير
 قبله كيف واذا اتى ان دخلت فطالق لم يقتضه الا التعلق عند الدخول. لانه في الحال واضطر عليه مطلع الاسرار الالهية الى
 قدس كسبه اولابان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط واجزائه وانما انت طالق فقط فوجب ان يقع الطلاق في الحال وقد خرج
 عن السببية باقتران الشرط ومعار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت انه لا يتصلح للسببية فذكر وثانيا سلمنا ان اجزاء
 وجوده سبب لكن المعلق به شرط هو وقوع الفرقة لا الاتباع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من ثابته بل بهذا التصدير
 بحيث يكون طاقا عند الدخول وان لم يكن هذا النسخة من قبل وجزءه من التاثير في الكلام متين لكن لا يجوز قول ان ليس التعلق
 الامفاد انت طالق لا سيما على راسي الشافعية واذا علق صارت التعلق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم سبق للتاثير
 اصلا وليس منسما كونه المرأة بحيث تكون طاقا عند الدخول الا انه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التعلق الضرورى
 اياها كما انها في ذلك بحيث يكون طلقة عند تعلق التعلق الزوج وانما كونها بتلك بحيثية بالتعلق الموجود الآن فباطل لانه معلق
 بعد فتنه به فكيف انت ثابتة في التعلق التاثير بانته ان يفيد الحكم بالزوم احداهما لا آخره فقط لا ثبوت شيء في نفس الامر فلا تاثير له في
 الوقوع وانما هو في غير الية المنع فافهم واورد على الدليل انه اذا كان التعلق الناعم تعلقه بالمحل فيجب ان يبلغوا كالتاثير في الالهية
 ليقتضوا به في ذلك المحل في جميع الاحوال فيكون في باب المخرج غير في السببية في غير ذلك فلا يغير ويقتضون ان انت اسي مثله
 وهو في رتبة الالهية في الشرط وانما السبب به ونه اسي يدرون الحكم بان في رتبة الالهية في الشرط وهو في رتبة الالهية في الشرط
 يدرون في رتبة الالهية في الشرط وانما السبب به ونه اسي يدرون الحكم بان في رتبة الالهية في الشرط وهو في رتبة الالهية في الشرط
 حتى يكون في رتبة الالهية في الشرط وانما السبب به ونه اسي يدرون الحكم بان في رتبة الالهية في الشرط وهو في رتبة الالهية في الشرط
 كذا في الشرط وانما السبب به ونه اسي يدرون الحكم بان في رتبة الالهية في الشرط وهو في رتبة الالهية في الشرط

الاول ايضا بانما يصير ان سببا اذا لاقيا المحل واثرا فيه واتجاروا في التفسير بينهما ذلك وانما لا يرد على الدليل في منتهى فانما انما انما
 منع التعليق التامير والافاضة لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الامر ولا تعليق ههنا وانما هو لتقديره ومفاده تحقيق في المقام نفسه في نفس الامر
 فففيه انصار وتأثير فاته في الباب ان الاثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم واجيب عن الاول بان اختيارية تملكان التمام في ضرورة
 لرفع الغبن والقياس فيقضي لزوم العقد ووجه اسمى الضرورة بقدر الحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فتسلسله
 من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم ايضا بدون الحكم والقياس يوجب عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل واجيب ايضا
 بان الشرط يعلل التعليق بالبعد كما قيل في اتيك على ان تاتيني بمعنى ان اتيك اني واذا كان المعلق ما بعد وهو اختياره فالبيع من غير انما المعلق
 اختياره في الفسخ لوجود البيع فان قلت فلم لم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال وتعلق الحكم انما هو لدفع الضرر عن له اختيارا ولعلك تقول
 قد تقدم ان انت طالق على ان ادبت الفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بالبعد والاولى ان
 يحد من الجواب حديث كون شرطه على تعليق ما بعده بل يقال البيع من غير انما اختياره في الفسخ فان المقصود اني اجبت ولي اختيار في الفسخ
 بقدرية جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التعلق للدليل الا بالاعتبار الاختلاف في السبب فافهم واجيب عن التمسك في التعليق به في
 للاعدام يعني المقطع وومنه عدم وجود الشرط والارتبب هذا المخذور فلا يفيض الى الوجود فالحال بل الى الكون فلا يتبع سببا واما الاضافه
 فانما تحقق المضمان فان طالق عند الافادة ان الطلاق يتحقق في الغد فالمقتصد بتحقيق الطلاق فصار له انما يتحقق في الغد في الغد
 خدا فانما سببا وورد بان البين في يكون المحل والمحت على وقوع الشرط لا الاعدام كان بشرطه فيقدم وم ولدي فانت حرة يعني ان يفسد سببا الا ان
 لما لم ينفذ ما هو للبع سببا لم ينفذ ما هو للموت ايضا لعدم القول الفصل وقد يفرق بالخط والشك عدمه يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا
 الى السجائر غالبا فلا ينفذ سببا واما المضمان فليس القيد فيه مشكوكا بل متوقفا فيفسد الى تحقق ما فيه حقيقة سببا وقد وجد كاشية مكتوبة بهذه العبارة او غيرها
 البين بامر مذكور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والالتمس وعلى هذا فافهم في المنع وهذا انما كانت للمعتبرات المنقول فيه هذا الكلام ولعله من خطا الكاتب
 بل هو كان متعلقا بقبوله من المرء فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان البين بامر مذكور والافعلين ووعوي الاعدام عموما في كل بين غير معتدل فتدبر لكن
 يستلزم هذا الفرق عدم جواز تبين الصدقة فيما اذا قال على صدقة يوم قديم فلان لان قد تم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في اكمال الوجوب لصدقة كالقيد بالشرط
 في تبين او قبل الوجوب يستلزم كون الجار فانت حرة في اذنت فانت حرة لان مجي النذر متيقن كالموت فينفذ المعلق بل بعد سببا لتعلق في اكمال كالمعلق
 بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصدورتين لوجود سبب للعتق فيجاء مع اسم يفرقون ويخبرون ببعه في الاول دون الثاني اقول في الاول
 وهو ما اذا قال على صدقة يوم قديم فلان البارة للعتق لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخط
 وانما لم يمت من خارج فيحقق الايقاع من النادر فانه سببا بخلاف التعليق فان البارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير انما يتحقق
 الطرف من او احدها فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع اللزوم فتدبر واقول في الثاني وهو يوجب
 العاق بالموت التعليق سبب الان لانه يبرئ عاوه تصرف آخر غير الاعاق بل من قبل الومية والمفظة الى التعليق بالموت فهو سبب
 لا المعلق اى ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر لتعلق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الاقضاء وعدم دليل
 شرع بخلاف العاق وهو اذا جاز هذا فانت حرة لانه ليس سببا للعاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق
 لعدم الاقضاء اليه واعلم ان معنى الغاية في ايجابها مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجي الغد قبل موت العبد فانه هو المصلح

ان الشرط في غير الايمان هو العمل على امر آخر ومنها ايضا كذا كذا فانه بعد الامكان بعد التحمل اذا وجد الشرط فوجد الطلاق من غير توقف على امر آخر
وهنا توقف قبل انعقادها بغيرها على الغير فلا يضر كما ان توقف بعد الابتناء هو على المكاث اعترض من طعن الاسرار الالهية بالقدس حسده ان ارتفاع المحلية
راسلته الشريعة كما في حرمة المصاهرة وغيره بالعدم الفاعلة واما ارتفاع المحلية مؤقتا كما في المصلحة الثابتة فلا يوجب ارتفاع الشرطية فتقوله اذا ثبتت
المحلية اتفق الشرطية فتزوج ان ارادوا من عدم الارتفاع المؤقت وان ارادوا الارتفاع راسا فسلم لكن لا يرفع ثم اجاب بالبناء على مسلم ان محل
قد ارتفع راسا وبهذا محل جديد فادع ان الزوج الثاني محل عند هذا المسمى في محله لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يلبس محله
على آخر لا ينافي الشرطية لم يرد. قالوا في الاستدلال لمسم الله الظاهر انه معلق الا في ملكه وهو لم يكن حال لتطابق الا الشك وقد بطلت بالتجيز فلو لم
سقطا واما الطلقات الثلث المحذورة بعد التحمل فلم يكن في الطلاق السلق فتدبر ومثما مفهوم الغاية قال بها القاضى من الشافعية وكبار
من المعتزلة ايضا كما قال بكل من يقول بمفهوم الصفقة والشرط والمثبوت في تفسير مفهوم الغاية انه نفى اعلم فيما يجب بالغاية فقالوا في الاستدلال لو لم يكن
الغاية مفهوم ما لم يكن غاية فيكون متعادلا كما بعد. بل لم يكن الحكم منتبها اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فانما قل بمفهومها يقول بانقار الحكم فيما ومن
لا ينفك بعد ما وجد في الملاءمة ممنوعة كيف وقد مر اختلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المبدأ والافعال فاجبه بالانزاع منه انتقاد حكم المتكلم فيقطع السبيل
الحكم النفس والقطع الحكم النفس بهذا الكلام سلم لكن لا يحكم فانه انما يستلزم عدم العرض فيها وفيما يجازي لا يلزم منه القطع اعلم في الواقع والافعال
سلم انتقاد الحكم فيها وفيما يجازي بالانزاع لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا الكرام من الامام فخر الاسلام ومجلس
ومن تبعها وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتبها في الغاية ويلزم انتقاد الحكم فيما يجب. فانفهم انما هو المقصود والمفهوم انما يلزم
لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فانهم ومثما مفهوم الغاية وهو في الحكم الثابت بين المسلمين عن ما زاد عليه لقوله تعالى والذين يريدون
الحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فانفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين وتختلف اغنية في تفسيره فكم شكر له كالا ما من
فخر الاسلام وشمس الائمة وغيره كاليضا وسى وامام الحرمين والقاضى ابيه كبر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل
والاصل عدم الإجماع المسلم من غير حق كما يشهد بقوله عليه وعلى الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤديه الزيادة
على الخمس الفواشق المذكور في حديثه خمس من الذهب ليس على المحرم من ثمانين جاز التبرع. الفارة والكلب العقور والغراب والحذوة
رواه الشيخان كالتدبير فاعلم ان حكم ما زاد من خلافه وهذا التاميم لا يتم بل كبر الذي ينافي الكتاب في قوله في الجار بالكتاب النحول الذي ينافي كتاب العقود
فلانه ليس من الصيد ونهم قائل كاليضا وسى وقال الشيخ ابو بكر بن الرازي قد كنت اسمع ابا من في هذا يقولون في المصوص بالعدو
يدل على ان ما زاد حكمه بخلافه كذا في التفسير كذا في الحاشية وايضا ما في العارية ورواه في باب قتل الاسبغ وغيره من السباع
الموقوفة القياس على الفواشق تمنع لما فيه من اللبال العدو وهذا انما يتم الثاني لو لم يكن الزيادة بل المراد غير تام لانه ثابت بدلالة النفس
دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فتوقاض على مفهوم فتدبر ومثما مفهوم الغاية هو ثبوت
الحكم المنافي للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعنى اسم الجنس قال به بعض اصحابنا به والبقاق من الشافعية والمناو من المالكية والمجوبة
من الحنفية وغيرهم شكرون اياهم بمبدأ اولانه طريق متعين بتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لو لاه لا تحمل بالمنطوق وهو من القسم الفوائد
ولازم في كل كلام ومن شبه والمفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار مجتبه في الصفقة والشرط كما عرفت ولا يبعد ما ينافي لزوم كفر من قال محذوران
على الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غير رسول الله وكفره ولزوم كفر من قال بغيره موجود

فان مفهوم ليس غيره موجودا ظاهر المعنى ان الكفر بحسب كل عبارة قيل وقع الا لزم به الدقاق بغيره والبدال فيه الجبال فان المفهوم ليس
 وضعف من المنطوق ليس كما الحكم فيفضل عند معارضة المنطوق والحكمات ولحقا على رواية سائر الرسل سلام الله وعلوته عليهم والقابح وعلوته وجود
 غيره من الله تعالى وانما كان هذا الجدل لانه لزم ان يكون كذا مع قطع النظر عن حارفة امر آخر والتمسح به في ايدى اقدار خطيب هذا القول
 المشركون او لا وامروا بتبديده ولم يكن ح الحكمات فم يكون هذا الكلام تجديدا فافهم واستدل ليو كان المفهوم حقا لكان القياس بالمدلالة لانه
 في حين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجب شرطه عدم المساواة في اجماع الانواع ام للموافقة في الحكم فلا يجتمع المفهوم القياس ليس محل القياس محال
 فلا يطل القياس اعترض او لا كما في شرح الشرح لوضح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنسب وهو خلاف ما نيا
 كما قيل المتغير في القياس مطلق المساواة والشركة والابتداء في ذلك كون الشبهة اشتدنا سببه للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبه وبهذا ليس
 دلالة النص في ثبوت ان ثبوت الحكم ليس جليا فهو قياس في يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة
 على عدم الصائفة اصلا وذلك بانفسار الموافقة عليه كانت وهو الموافقة على مطلقا او نفيته وهو القياس فان مطلق الموافقة فانه فلا بد
 من ارتفاعها حيث قالوا الشرح المفهوم عدم الموافقة ارادوا اعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم للمخالفة
 روح الاشكال ان يندفع ان فافهم وبهذا بعيدا ما قال في التلويح ان ش ب المفهوم اتفاد المشاركة في علمه الحكم فيجب ارتفاعه فلا يطل به القياس
 وبهذا غير وان لان اتفاد القياس لا يكون معلوما ولا غلطنا الا اذا غلب فحصر المحتمل ولم يحد المفهوم لا حيث لا عند المحتمل بعد نظر
 فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانفسار القياس بالمفهوم لكونه منصوبا بطل بالكلية وهذا المحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
 بها على ابي مطلق الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مدلول المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل على رفته وهو قوسى عن المفهوم فيقدم عليه
 للتعارض كما تقدم على العام المفهوم وبهذا لا يضر كونه مدلول الكلام فافهم فانه ثمانية التوجيه وعبارات اكثر مستبراة تم يالى منه فافهم قالوا الشرح
 عدم الفوائد باسم سوسى المفهوم وعاد وانها الدلالة والقياس فافهم برعوت المفهوم للقب وقالوا لوقال تحضمة ليست اى زانية تبا و
 اى نسبة الزنا الى اى له ولذا اوجب احكام القذف عند الامامين مالك واحمد فانما هذا الالفهام بالقرينة الجبروتية في خصوص هذا التركيب باللفظة
 حتى لزم من كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوسى اسم او ام كل احد وهو ليس منقضا البتة قالوا ثانيا
 فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المآثر من المآثر جوب الغسل من الاكسال وسهم من اجلة اهل وسان
 مفهوم حجة قلنا فهم من مفهوم اشتقاق من الاسم لان معنى كل غسل من البنى فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
 الامام ابو حنيفة من حديث ابي بصير على من انكر وانما اوجب المائنة الاربعة لغسل من الاكسال بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة وسائر
 او اجلس الرجل بين شعبها الاربعة وجهه فقد وبسب الغسل رواد الشجران واحديث الاول فصوص بالاستسلام على ماروسى الترمذى عن
 ابن عباس سلمه انما قلنا انما كان وما كانه زائدة فليس فيه اثبات ونفى لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
 في النسبة وليس المقصود حصر الرد في افعال قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الكيفية وكون التحريم وفيه ونسب الكيفية
 فانما يريد قائم كانه قائم وقد تكبر من نسبة وايضا لم يجب احد من الكيفية منع افا وتحاشى الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النسبة
 في الموضوع بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التاميد نظر فانهم انما لم يجزوا منع افا وتحاشى لان
 الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتبر وهو الصحيح عند النعمان كما في شرح المنهاج وقيل لفي هذا حصرا على انما تحاشوا



أحمد بن محمد الذي نبى فروع الشريعة على الأصول القومية وأسأله أن يجعل على صدره العلم الحقيقية وعلى آله وصحبه نجوم الهداية إلى الدين والملة بحقيقة
 وإن يفيق علينا المعرفة بالجلية والخرافية وإن يبيننا الغلب الخاشع واليقين الثابت بها أنزل الله تعالى من الأحكام القدسية وما آتانا شرع في المقاصد
 أما الأصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لأن الدليل الشرعي لما وحى أولاً الوحي منحصر في الاليتين لأن الوحي تسلموا أي واجب مراعات نظمه
 وهو الكتاب أولاً هو السنة وغيره أي غير الوحي أما قول كل لامة الكلمة من بل لا جتماع هو الاجماع أو الاعتبار بحكم آخر لا حيل المشاركة في العلة وهو القياس
 ثم ليس أصلاً مطلقاً بل مستدل به يحتاج إلى التمسك فليس في استنباط الأحكام بخلاف الثلاثة الأول فالحكم المستخرج منه مستخرج من التمسك عليه بمضاف إليه القياس
 إنما هو للظاهر والمستخرج من الثلاثة مضاف إليهما والابعاد وإن كان لابد فممنه من التمسك عليه الجمهور لكن لا يحتاج إليه المستدل به ولا يضاف الحكم إليه بعد
 دلالة الاجماع وإشارته إلى هذا الاسم عند الاسلام رحمه الله تعالى بقوله أعلم أن أصول الشريعة ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالجموع
 المستنبط من هذه الأصول ثم القياس منطوق الأفادة ولا يحصل به اليقين عند المجتهدين فلا يثبت به التقايد وما يفي لا يستبرئ منه معارضة واحد من الثلاثة
 إليه باتفاق الأمة الاربعة ولا يحتاج إليه عند وجود واحد من الثلاثة فحجته ضرورية عنه فحقن الأدلة الثلاثة للعلل في التنازل وإمكان هو أي منصوصة من
 قبل الشارع ولذا يقطعه الشيخ الأكبر فاتهم فصل الولائية المجردة الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره ووافقنا ما إذا قد وقال أصول شرع الكتاب والسنة
 والاجماع وقال القياس إنما اعتبر إذا لم يوجد بحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل غيره الولد هذا فإن قلت أصحاب الاربعة مختل لأن شرع من قبلنا
 حجة عند الجمهور والاستحسان عند الخنفية والاستصحاب عند غيرهم قال المشرع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب فمندرجة فيها أما اندراج شرع
 من قبلنا فلأنه لا يعتد بها إلا إذا قص في كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله عليه السلام عليه آله وصحبه وسلم لعدم الثقة بتقل أصحابها المدعين اتباعها
 فمندرجة فيها لأن المراد بها مصدر باللسان الشريف ولو حكايته وأما اندراج الاستحسان فظاهر لأنه دليل شرعي من الكتاب والسنة والاجماع أو
 القياس بخلاف المعارض بالقياس بالحجة وأما اندراج الاستصحاب عند غالبية فلا لأنه ليس إلا اندلال بالوجود وعلى التبع فالوجود وإمكان ثباته بالأدلة الاربعة
 فمنه والأدلة عبارة به فتأمل فيه فالحجج فلا يحتاج إلى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الأصول الاربعة راجعة إلى كلام النفس للباري عز وجل فإنه هو الحاكم
 حقيقة بكلامه الأزلي وبه الدلائل كواشف عنه ومنه شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآري أن الكتاب راجع إلى كلام النفس إلى لباري الحق تعالى
 والسنة إلى الكلام النفس للرسول صلوات الله عليه وآله وصحبه والاجماع إلى النفس للجميع والقياس إلى النفس للمجتهد ولا يخفى بعده فإن النفس لما سوا
 الله تعالى لا حجة فيها أصلاً ولو كانت فلا حيل رجوعه إلى كلام الله تعالى مع أنه غير ظاهر في القياس لأن المجتهد الخامس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة
 النفس الأخرى والأكابر هو كما علمه نفسه ومقلده ليس حجة قياسية بل قوله فقط ذلك ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر لا يجوز له التكليف فافهم وهو
 أي كلام النفس نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذميمة كالعلم والارادة مجعولة معها مخلوقة بها الأداة الخاطبة تلك النسبة بالضرورة الواجبة

فاما اذا اخرج الى وجهنا علم ان في اذنا نسبة تتعلق ارادة فادواتها وليس من تصور النسبة المتفاوتة بكلام الغير النسبة المحلولة معها الارادة التي
 في الكلام ان هذا تحقيق لفظي الكلام النسبة الذي كلامه تعالى من حيث هي من حيثيات في هذه الاشارة الى ان الصفات الالهية مجعولة لكن المجعولة لا يكون
 الا بالاجابة فما وقع من المفسر فيما سبق ان الصفات هي بالارادة وليس من صفاتها ما ناهى عن مصاديقها مع انهم يمكن ان يكون تحقيقا لكلام
 الانسان النسبة وتماثل كلامه والمراد بحل محل بالاعتبار فثبت بالوجدان احتلا تلك النسبة بارادة الالفاء وكون الصورة العلمية فانها قد
 يكون من غير تلك الارادة فثبت النسبة المذكورة متحققة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكميات الساتية في الكميات واذا ثبت المتعارضة فانها قد
 في حاشية سبزا جان تحقق نسبت في سبزا قايمة معارضة لمفهوم الاخبار هي الحكاية والنسبة الواقعية التي فيها وسبب الحكم عند الصورة العلمية القائمة بها
 ما كذب الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذ ارجع الى الوجدان قيل فيها ايضا الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة انما رتبة من حيث افاة الكلام في من
 حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها بصورة مطابقة لما علم ومن حيث انها ما في الكلام كالمفهوم هذا ويجوز قوله بان نقله الى الفقه
 في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النسبة مقصود من العلم ومنه تكلم الله من اصطفا وجعله مطلعا على علومه تعالى هذا انما
 لو انها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير لانها لا تكون بالوجدان فانها حقيقة بسيطة فلذلك يصح اصلا فان هذه النسبة بدلول الكلام اللفظي على ما
 يعطى كلمة سبزا هي الاشعري بسبب قد يكون انشائية طلبية وغيره وقد يكون اخبارية وكلما كانت حقيقة فحين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان
 واحدا بسيط استديكون فرسا وقد يكون انشائية استدلالات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنسبان غير مقبول واذا كان في
 من المنسبين فلا يصح البساطة اصلا بل لا يمكن ان يكون النسبة عبارة عن بدلول اللفظي هو المعاني المحلولة بينها النسب الانشائية
 او الاخبارية المرسية حسب تلك اللفاظ القائمة بالنفس بذات الباري عز وجل هي معارضة للعلم بل هي متعلقة بافاة ما وعرفه متعارضة
 فلا خلاف فاقول لا يصح ايضا معارضة للعلم ولا تجاوز الحق عما قال هذا القائل فان هذه المعاني او هذه البساطة بدلول اللفظي على ما ناهى عن طواهي
 العبارات في صورة قايمة بذات الباري او النفس العلم هو حصول صورة المعلومات للعالم قلت هذا هو الذي يجمع هذا القائل على ما قال كذلك سبت
 ان لا تترك في ان هذا من هذه انما هي الفلاسفة والاساطير العلمية بل هو باطل محض على ما برهننا عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقيت كيف لم
 ترجم كيف يسيرون في هذه المسئلة اشياء العلم بالمعلوم كما يجب في الصحاح لما كانوا في عبادهم الزمهم الزمهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
 كون شئ واحد اجوده وكيفا وتصورا وتعديدا وغير ذلك من الفاسد وهم يتقصون انفسهم في بيان هذه المسئلة فانهم قيل في تلكا اسما في الفقه
 العلماء اختلفوا في ان اللفاظ موضوعه لا امر خارجي والصورة الذاتية كما مر في صدر المبادئ اللغوية فالنفس اذا كان مفاد اللفظي كما اشتهر بحال
 انه لا يكون امر خارجي وهو ظاهر علم كين الا الصورة العلمية لا غير قول هذا منقوض بالانشاء من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
 ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يسهل ظاهرا وانما يسهل من قام الطلب به واذا كان متعارفا للتصور كان غير العلم قطعاً هذا الكلام
 متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاعتبار العلم الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من مصدر الاخبار غير
 تصور النسبة الاخبارية بل لو اشتهر في دفعه ان غاية ما لزم ما ذكر ان انفسه هو الصورة القائمة بالذات ولا يلزم من ان يكون عين العلم وانما يلزم
 لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس بدلول الكلام اللفظي ينافي ما قدمنا من اللفاظ
 موضوعه للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم بدلول اللفظي كونه بدلول قطع النظر عن القيام فلهذا فيتم استدلال في المختصر على انها
 نسبة ذهنية بانها متوقفة على عقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلكا انما هي الفقه الصوري ادراك المفردين ولا يلزم من ان يكون

في الله من بصورها العقلية حتى يلزم التعقل لى كونه تعقلا بل يجوز ان يكون هذا الالفاظ كالمأخوذ من الالفاظ في الالفاظ
 بالتعقل هذا الالفاظ بطريق الادراك فلا وهذا الالفاظ شائعة في اشكال هذه الفنون اقول انما نسبة حاكية وحاكية انما يكون بحصول صورة المحل للوجود
 بنفسه كما في العلم بالحضورى فلا يصح كونه مأخوذا فالتعقل ادراك النفس وصفاتها مستحسنة ولا يبعد في اتياع الالفاظ بينها قلت لا بد من منافية الحاكية للحكمة ولا يصح
 لذلك معلوم بالحضورى كما لا يخفى على ذي كياسة فالتعقل ليس من جملة سائر العلوم المتأخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى حضورى مع انه عالم بالنسب
 والحكايات ايضا قلت تلك الراى باطل كما بينا في حواشينا المتعلقة بشرح المواضع فلا اعتداد به ثم هذا ايضا يكون اشكالا للعلم هو لا راى العالمين فالتعقل
 هذا القائل لم يورد على الحقيقة وانما اورد على تحريف الشرح بان اعتبار النسبة الى الطرفين ضرورى ولا يجوز قيامها بما خارجا بل القيام بصورها العقلية
 وهو التعقل ان غاية الزم منه وجود الطرفين في الذهن ولا يلزم منه التعقل قلت لا عناية على العلم فانه قرير كلام المختصر على ما قرى شاح الشرح ثم تعقل ايراد
 هذا القائل ثم اجاب عنه فليس فيه تحريف اصلا فالتعقل محل مقصوده ان وجود الطرفين في نفس وجوده صلى لان قيام الكلام قيام خارجي فلا يكون تعقلا
 بل امر اصحاب التعقل فلا يتم تقرير شرح الشرح من ابتداء كلامه على التعقل قلت ان النسبة حاكية التوبة فلا بد للحكاية من تعذرها وتعلل طرفها بالضرورة
 وان لم يكن هذا الوجود تعقلا وكيف يكون فان صاحب المختصر وشاح الشرح لا يريان الاتحادا فانها من حزب المتكلمين تعقل الطرفين حين الحكاية
 لا يكون الا بصورها العقلية في الله من قدر بر فيه هذا كله في الاخبارات واما الاشارات فلا خارج لها التوبة فصولها لا يكون الا في الذهن وكذا حصول طرفها
 لان الاشارة بدون تعقل الطرفين غير محتول فتدبر ثم هذا كلام صاحب هو ان كلام النفس الله هو مدلول هذه الالفاظ معان متولفة من جوامع
 واهراض وقيامها بذات البارى عز وجل اذ بانفسنا قيام بحيث يترتب عليه الاثار وهو باطل والالزام ان يكون المتكلم بالسوادا سودا وبالعدم معدوما
 اذ قيام بحيث لا يترتب عليه الاثار وهو قول بالوجود الذي وقد منعه وظنوه شيئا من الاالات يقال ان انكار الوجود والذنب لم يقع من قدام الشرح
 الكرام بل انما انكر اكون العلم مبارزه عن الوجود والذنب كما قال الامام فخر الدين الرازى في شرح الاشارات اما وان سلمنا الوجود والذنب فلا
 الا انه ليس علما لكن المتأخرين اذ لم يقفوا على ما وهم ثم والذنب لانكار الوجود والذنب ثم ان كون تلك المعاني موجودا ذهنيها ايضا باطل لانها كلام
 ومن قام به تلك المتكلم فلا بد من القيام بخارجية وقد مر انه لا يصح البساطة فيها قد مر في معنى ادرجه بعضهم في العقائد الضرورية وايضا ان اطلاق الكلام
 على البغية مجاز وعلى اللفظة حقيقة وبالعكس وحقيقة فيها وعلى الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقة عاقلها وما هو غير مخلوق ليس
 كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان اللفظة حادث والنفس قديم وعلى الثاني ان لا يكون هذا المقرة كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجزى عليه
 المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يوافق من قال ان القرآن غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان ارادوا النفس والارادة ولا ثبت بالشبهة مع
 انه تواتر عن الصحابة والتابعين المواظفة بهذا القول وحكمهم بالقتل فاذا انسخ الصريح الذي يفترض ان يعتقد ما نقل عن صاحب المواضع ان هذا
 المقرة كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قايمة بذاته تعالى وله تعلقات بالاخبارات والاشادات وبحسبها يكون انشاء وخبر اذ هي صفة قديمة غير
 مخلوقة كما في سائر الصفات وهو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء لعدم مساعدة اللسان
 بالتكلم بالكلام البسيطة والظاهر يخالف باختلاف المطاهر والاستبعاد فيه واذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه متعلق بمعنى فتدل عليه لذلك مثلا
 فان الكيفية صفة بسيطة قارة في حد ذاتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة وفات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت في موضع وقعة صارت قارة
 واذا وجدت في محل صغير صارت صغيرة فكذلك صفة الكلام في ذاته بسيطة لها تعلقات لمعان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم
 باللسان فيصير متعلقة بمعنى مفقولة او لاسع هيئة فصارت لفظا ثم هي متعلقة بمعنى آخر فيكون متعلقة بمعنى ثانيا فصارت

لفظة اخرى وكذا الكلام الاتي صفة واحدة قائمة ببناءه بجمال وهي في حد ذاتها قد حجت فاذا نزل على لسان جبرئيل كساها
تعيينات بها صارت مرتبة فاذا قرأ جبرئيل غير قارة فسمعه الرسول فاحتفظت في صدره كما سمع مرتبة فكان على صفة القرار ~~في~~ واحدة وتطويع
فصاحته فطورا يظهر بسببه واخرى باخرى وتطويع شئ واحد تبينيات شئ غير متكرر فعلا ومثرا فالقرآن المقروء عند رسلان الرسول لكن من قال
لم يقبله الله تعالى وليس كلامه فهو كافر التبت هذا هو الذي رآه الامام الهام اعظم الائمة حيث قال في فقه الاكبر القرآن في المصاحف مكتوب في
الخطوط محفوظة وعلى اللسان مقروء على النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظا بالقرآن مخلوق وكذا بتأنيده وقرآنا له مخلوقه والقرآن غير مخلوق و
واما باللفظ التلخيص وبفعلنا مخلوق التبت او ما ذكره كسوة التعيين التبت القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق لا شك فيه والامام في قوله
القرآن غير مخلوق للعباد الذي صفة انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقر وغير مخلوق في حد نفسه وان كان تعييناته التي في الكتابة والقرآن
واحتفظ والنزول مخلوقه قال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان اعتد
متكلما ولم يكن كلمة موسى بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضى الله عنه نص في ان الكلام القدِيم المنزل واحد قال ايضا وكلم
لا كلامنا ونحن نكلم بالالات واحرف والله تعالى متكلم بلا آله واحرف واحرف مخلوقه وكلام الله تعالى في مخلوق وهذا ان احرف انها هي نحو
من انحاء التعيينات التي اكتسبها الكلام عند التلخيص ولا شك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضى الله عنه وبقرآن القرآن كلام
الله تعالى ووجه تنزيله صفة لا يؤولا غيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء باللسان محفوظ في الصدور غير حال فيها واحرف
والكائنات والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة واحرف والكلمات والايات كلها آله القرآن بحاجته
العباد اليها وكلام الله تعالى قايِم برباطه ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى معبود
ولا ينزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب محفوظ من غير مزالية عند امتي كلامه الشريفة وشكلا من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق سبحانه ونقلوه
عن جبر الهام الامام احمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه اللفاظ المقدرة مرادهم ما ذكرنا والذين جادلهم
من بعدهم لم يتبعوا في تحصيل معناه فظنوا ان هذه احرف بهذا الترتيب قد حجت توجه الطعن اليهم وفي تهديد الشيخ عبد الشكور السالمى ايضا ما يقو
به هذا اعطيانك اجمالا لا اخص التقصير عن ابائنا الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهام احمد بن حنبل بدل نفسه
فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهام داود الطائفي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقضي بسطاً في الكلام واذا الفن
عزير عتصا **الاصول الاول كلام القرآن** لفظان مترادفان الثاني اشهر من الاول عرف القرآن بالمنزل على محمد صلى الله عليه واله
صلوة تامه وائمة وافرة يوازي منزله ومنزلتم وسلم تسليما كثير الاعجاز بسورة منه اى بسورة هي بعضه ان كان التعريف للجميع او بسورة سب
من جنبه في المصاحفة والبلاغة والمنزلة ان كان المقصود الكل ورد هذا التعريف بانه ليس تحديد لعدم اشتراكه على الذاتيات ولا يفيده تميزه عن
الاخبار عند العقل فلا يكون ترسيا ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل انفع منه حتى لا يعرفه الا الاحاد ومن العلماء والاضحى لا يميز ما هو اجل منه
لذا في شرح المحقق اقول في اجواب لونه للاعجاز وان كان كذلك اى لازما غير بين اخفى لكن الانزال له اى للاعجاز لازم بين له والمأخوذ في
التعريف هذا دون ذلك نفيا اى لان فيه قوله تعالى وان كنتم من انزالنا على عبدنا فا تو بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين وهذا نص على انزاله للاعجاز فهو لازم بين ثمرة برقانه الحق بالاتباع ولو سلم ان الترسيم بالاعجاز لكن كونه معجزا ضروري ديني
وكل من يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له علادة ليس لغيره وعليها كل احد وان كان تفصيل هذه اعجاز كل آية آية واشتراكها على

انواع البديع ثمانية لا يعرف الا الاحاد من العلماء فانهم لم يبق ان يذهب ان الانزال لا يحجزوا الجواز لنفسها من اللوازم لكنها ليس اجلي من لم يبق حتى يدرك الا انهم يدرك بالمعروف فلهذا يصح التبريم ولا التي يدافعهم والمشهور في التعريف لا سيما في كتبنا شيخنا الكرام ما نقل بين فني المعصية

تواتر اذ فيه وورظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن كذا في التعريف الاول ان السورة قطعة من القرآن وورق في التلويح بان السورة قطعة من الكلام الالهى مترجم توفيقا وكان هذا التحمل في ما يقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهى المتبرل على محمد صلى الله عليه وسلم واثبت ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخذ من القرآن فلا يصح وقوعه في التعريف الحقيقي ثم دفع الورد بقوله الحق انه ليس بتجديدي تعريف حقيقي لان القرآن يعرفه كل حد من الخاصة والعامة بل تعين الا عام للمعنى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره لكتاب سبيبه وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء مشتبه المراد من تعريفه لفظيا للتعين المراد من بين التسميات فلا دور قول بهذا التعريف اسي تعريف القرآن باسي وجه من الوجهين كان يتناول لكل وكل بعض منه فان الحق كان بعض قد نقل في المعاصفة نقلها متواترا وانزل للاعجاز لسورة من جيبه

في الترتيب فاللفظ الواحد في القرآن وهو النسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلل بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شراح مختصر وعلى هذا المنزع ثابتة الورد لان توقف المصحف والسورة ليس الاعلى لمجموع لا الامر العام منه ومن كل بعض المعروف هذا فانهم على ان الكل ايضا كلى له اذ اذ كثيرة في صدور الحقائق وعلى اسيته القراءات الشخصية اصلا فليس علم شخصي على تقدير اذ الكل ايضا فانهم واعتبروا ظاهر الالهام لان يقال ان المعصية في الشخص الشخص المعنى الذي لظن به في اذ اسي شخصه الكلي يد على اصحاب العلمية الشخصية عدم انقراضه لوجود الالف والنون الزايدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما هو في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر الامة اسم لكل من نظم المعجز والحقى المستفاد اسي مجموعها الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز ثم لم يرد فيه من الاوصاف المنصوصة لفظا جليا بحيث اتطقت للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وبنا لويدها قلنا في تحقيق الكلام القديم وان كان كلمات بعض اتباع الاشوية شيعية فظاهر ان القرآن حقيقة بمعنى حقيقة النظم يطلق عليه مجازا وبما لا يحجز عليه مسلم فان قلت فلم حوز الامام العام السابق في الاصول الفروع ذوالبيد الطولي في العلوم حوز الصلوة بقراءة الفارسية بل بيع اللغات خلافا للبردعي مع ان القاري بها لم يقر القرآن قال و

تدبر رجوع الامام ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن ميمون في الكشف وذكر الامام في شرح الميسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز التراءة بالفارسية العذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم اطلاق اللسان بها وهو الصحيح عليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الشفقات ان تلج العرف والاوليا صاحب السلاسل الحبيب الحجي صاحب تلج المحمدين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما ووقفنا المد باير ضاهة بين كبريتها كان يقر القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم اطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب بان هذا التجوز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان النظم كمن زايد فيجوز سقوط وجوبه فاشارة المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقواهم النظم كمن زايد تناقض لان الركنية بي الجزئية واليه اذ اخرج وقد يوجب بان معناه اسي معنى لركن الزايد ما قد سقط وجوبه بشرع ما قبل وجوب الركن الآخر كالاقراء بالنسبة الى الايمان فانه يستطاع حاله الاكراه فانظم ركن زايد سقط اخره في الصلوة خاصة لاجل دليل للاح له ولعله لاجل من البتة في قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه اني زير الاولين وفيها المعنى وورق اللفظ قلعل مراده ان الركن المعصية هو النسخة حتى جعل كانه القرآن ووصف بكونه في زير الاولين والافلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فانهم في القراءة الشاذة مع انها ليست من

قلت كلها ينبغي الى ابن مسعود في هذه القراءات الموقوتان والناحية جز من القرآن ودخل فيه فثبت انكار كونهما من القرآن فلو فاش من
استدلال انكار الى ابن مسعود فلا يعبأ به عند معارضة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمستفاد بالقبول عند العلماء الكرام من الامامة كلها كما يظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل ايضاً من هذا ان الترتيب الذي يقر عليه القرآن ثابت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان اقر
الغرضه باسانيدهم الصحيح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قراراتهم وقرروا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوعهم القوي وكذا شيوعهم اقر
بكذا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وظهر ايضاً ما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو ما جاءت الى ابن مسعود وغيره من الصحابة لم ينقله قراناً لانه لو كان
عنده من القرآن لكان مقرراً في هذه القراءات لانها ينبغي اليه ايضاً ان ابن مسعود قد رتبها بعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فوهم
الراوي لعدم ثبوتها من القرآن عنده او كان قراناً فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرأ اصحابهم فلو صحف عنها قيل وجوب هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فالتقي بالحفظ من الكتاب او كان مكتوباً عنده قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتاب في المصحف وقيل لانه لم يقر
بالكتاب وكان من واد الشرفين كتابته ما امره رسول الله صلى الله عليه وسلم على آل واصحابه وقيل لظهور قرأه في قتل هذا وجه
ويرد عليه اولاً ان قول وجود النقلة ببلغ التواتر في كل حين لكل حد ليس بلام وانما هو الدواعي يقتضيه علم كل حال لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة فوجود التواتر ليس على مستلزمة لاسي للنقل المتواتر وهذا لا يرد في غاية السقوط لان النفاية اكثر من عدد الخطا
وحصرهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قافية بتعليمه بالعلم فوايد كثيرة وكذا بحضاه لا ينفك الاماكن
فانهم ويردنا في حال كونه لبعض المعاصرات منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه اصل الاحكام ايضاً قول في الجواب لا امالة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل والاعمال المتواتر المتواتر لها واما في وجودها على ان الاصلين يتفقان بالامانة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعاً فان قراءة النظم لوجب ثواباً جزئياً ليس في نعت السنة ووجد الحفظ من الاجراء لا يخفى وادخل
مسألة وقوله جناباً وغير ذلك من الاحكام والقوايد ما يكون فنظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتفق بتعليمها حكم وانما التعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يوقر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمفخرة وعذاب القبر وافتراخل ركان الدين وحديث الروية والسمع ووزن
الاعمال وغيره مما يقصد الاعتقاد ووجب لتواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل امر واقف من النص الجلي على امامته الميرمين
على كرم الله وجهه ووجه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما يوقر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر بانهم وجهه فافهم ولا تخبط ويردنا لما قيل عليه التوفيق من التحدى والامانة لا تحصى في جميع كالمسألة على راسي
وهو راسي من يحمله من القرآن وهو مدقوع بان العادة يقتضيه بالتواتر في تفصيل ما يكون منشأ الاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم واللمعة
جميعاً ولو كان منشأها لم اعتبار بعض الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقاً جميعاً كجواز الصلوة في شموله للتميمية كلامه ومنشأ
جناباً مسه محمداً ونيل لثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يؤخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضاً على ان
اسمايها على التي من قبيل الصفات الواقعية فمن السهلة توقع على الاسماي كالدين والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء واقعية على
مذكور في علم الكلام ان شئت فقل في علم الله تعالى ما لا يعارضه به لوجوب تواتر اعمى تواتر القرآن لوقوع التفسير في لسان الله الرحمن الرحيم فلو نقل
بقراءة يقر منكراً ومن لا يقول بها كيف يشبهها لانه اى الانكار انكار للضرورة فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قائل القرآنية وعند المنكر
انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعا اقول اى انه انكار للضرورة كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قراناً يذهبها في نفسه كشمس الاجساد

فان مع تطرية ضروري كونه من الدين فان نفع ما قيل كونه غير المتواتر غير قرآن ليس مع بسيا فلا يكون عدم كونه ليسا قوما ضروريا فاذا لم يتواتر البسبب لا يلزم
 اثبات ما كان خلافا ضروريا على يد بسيا حتى يلزم الكفر وجب الدفع ان يكون غير المتواتر غير قرآن ضروري على أي ثبت بدريته انه مسلم في الدين لمعنى ان لم يكن
 في نفسه ضروريا فانكاره بوجوب الكفر لعل هذا غير واثق فان منكر واحد مع قرآنية بسبب لم ينكره الكون غير المتواتر غير قرآن وانما انكره راجع تحته ولم يكن هذا
 الا انكره راجع من الضروريات الدينية وثبت عليها حال مقرري القرآنية ثم انما يتأتى هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة اليد بجهة ولو اريد القطعية
 لسقط قول هذا القائل عن اصله كما لا يخفى على المتأمل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوى الشبهة حتى ادعى اسهل الاشكال قبل ان تغفل في نظر
 وجوه الشبهة المودعة الى حد الاشكال مانع من التكفير لان صاحبها لا يعد محرورا لانه ما دل والحاصل ان انكار الضروري المقتطوع بالتناويل مجانبها
 عن هوى النفس ليس كقراول لظلم يكفر امير المؤمنين صلى الله عليه وسلم عن الدعاء عنه الخواص حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد فانهم مجمعون اهل الحق
 اعني اهل السنة والجماعة القاصمين للمدح على ان ترتيب آي كل سورة في سورة في بامر الله و بامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على
 هذا التقدير لا جماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتفاق هذا الاجماع نقله غيره واحده منهم الزكري في بيان
 ابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سور يا واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
 ما روى عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روى عن الزكري قال
 لو وجد لكان النفع واكثر على علم يصح عنه والذي روى عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آيت ان لا آخذ على رءوسهم
 الا بصلوة جمعة حتى اجمع القرآن مجبوه وقال الشيخ ابن حجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية هذه
 الموافقة بالاشهر وآية هذه ذواته تحمل بهما مقدم نزول وقد صح هذا منه ومثله صح في آية اخرى وقد قال عكرمة عنه سوال محمد بن سيرين الفقه
 كما انزل الاول فالاول واوجمت الاسن ابن علي ان يولفه ذلك التاليف ما استطاعوا ولو سلم هذه الرواية فاجمع جمع المصادر في المصحف
 وحققا نزول الآية لا اجمع للقرآن بقي امر ترتيب السور فاحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل بهذا الترتيب باجتهاد
 من الصحابة واستدل عليه بن الفارس باختلاف المصادر في ترتيب السور لمصنف امير المؤمنين على كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
 مسعود على غير هذا الذي الآن واثق هو الاول وهذه الروايات مخرجة موهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يصحها بها في مقابلة التراث الذي
 جرى من لسان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتفاق ناقلا عن الزكري الخلفاء القضاة ومن قال بليس توقيفنا فماده
 لم يقع توقيفا قريبا مصر حابل علموا بمره صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرآن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريب والذي
 يدل على الاثارة قول مالك نعم انما القرآن على ما كانوا يستعملونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نفى البيهقي
 على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مرتبا سورة وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة واستدل
 بما روى احمد والبوداود والترمذي والنسائي وابن جبان وحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حكمكم على ان تعدتم الى الانفال روى من المشائي و
 الى براءة روى من اليهين فتمتمت بينهما ولم تكتموا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم وضمتموهما في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ينزل عليه السور ذواته السور وكان اذا نزل عليه الشئ وعى بعض من كان يكتب فيقول ضعوا سورة وآياته في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
 وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدنية وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبهة لقصتها فقلنت انها منها فقبض رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بيمين يمينها فممن اجل ذلك قرئت بينهما ولم يكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم وضمتموها في السبع الطوال كذا في

والنسخة على من زاد في هذه الخدمة بالعلوم الدينية ان استثنى البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الا ان قيل بان البعض كذا والبعض كذا حكاهما في رواية عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنهما في هذا الصلة ومعنى قوله فبعض آه انه فبعض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الاثقال ام لا والله لم يبين من قوله هذه الآية الا ان يبعد هذا الكتاب عن ان يلم بامر بكتابه بسم الله الرحمن الرحيم والمقصود ببيان هذا الذي يدل على ما قلنا في الدر المنثور من رواية النخاس في نسخة من امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الاثقال والبراة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرنيتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضع ابن ابي اسحاق هذا الترتيب لمناوشة المتواتر بلا شبهة فما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة من قولها هذا الذي وعظت فيه من عند الله تعالى قطعا الا ان لم يورث بكتابه بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالاثقال شبهة بالاجزاء الا انها جزئية حقيقة وقال كبراني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن على جبريل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الاخرة عرض مرتين وقد سمعت من مطلع الاسرار لالهية ابي قدس بن عيسى في الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول مراتب القرآت القرآن على هذا الترتيب كذا تجبا عن الحكم بالوجوب حتى رأت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القرأة في الصلوة وكان ابي قدس سره يميز الصلوة اذا قالت الترتيب ليهو ويأمر بالعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في المصاحف وكان هو مقتدا فاما ما رواه عن امير المؤمنين عليه السلام في الصلاة وكنت عرضت عليه ان لم تقصد الصلوة قال نعم لم تقصد الصلوة لكن العادة الزم شتمت في مجلس آخر بناره على هذا علم انما يجب توأمة كل جزء من اجزاء القرآن كذا يجب توأمة عدد السور ومنها ما رواه في الاثر لان العادة فاضية بتعدي سورة وكل جزء من اجزاء ما في قرأة ابر عظيم وكذا كتابته وكذا حفظه وينطت الاحكام بالفاظ ومناه مثل هذا في العادة مع ما لا بد منه كذا في الاتفاق وهو الصحيح المختار فائدة قال المحقق جسد القرآن ثلث مرات احدى بحقرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى عنه حديثا عن زيد بن ثابت كذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم توأمة القرآن في الرقاع جمع رقيقة وهي قد يكون من الجملد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد بجمع الآيات المتفرقة في سور ما وهذا الجمع هو الاصل والبيهقي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه المرة الثانية بجمع بحقرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى كبر الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القرآن لحفظه كثير يوم القيامة فرأى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يخلط القرأ ولا يزلوا في القرأة كذا كان هذا الجمع مستتب الآيات والمصور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرر عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصه على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغلطون في القرأة وفي بعض الروايات كانت الغلمان يقتلون عليها وكذا المسلمون لاجل ختلانهم في القرأة وقال حذيفة او كل لامة قبل ان يتكلموا كما اختلف اليهود والنصارى فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فسخت هذه مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داود و بسند صحيح على ما في الاتفاق عن امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملائكتنا وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاثرين حتى يتوهم انه مخلى بالتواتر فانهم واثبت على ما قلنا فانه واجب يقان

ما عتبه قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذا الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المتناهي فأتته الكتاب قبل فليت
 السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتفاق اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه يخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
 اول آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجرح في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم نواتر الجرحية الدال على عدمها في الواقع فيفعل المقلدون
 وهذا هو الجواب عن اخبار الاحاد التي يورثهم الجرحية بل يجب ان يكون هذا الاخبار مقطوعا الشهود والا لتواترت ولذا لم يورد في المعتمد كما يجب ان يكون
 مسئلة القراءة اي السبع المنسوبة الى الائمة السبعة تمنع وابن كثير والي عمرو وابن عامر وعاصم وحفصة والكسائي متواترة وعليه جمهور من المسلمين
 وقيل هذه القراءة مشهورة ولا يعارضها هذا القائل لا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلاثة يعقوب والي جعفر وخلفا
 متواترة وكلها حكم السبعة مرجح بحجج السند البني في مسالم التفسير بل نقل على البني وعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع التي غير في الاتفاق قال له
 البني القول بان القراءة الثلث غير متواترة في غاية السقوط والصحاح القول وقد سمعت ابي شاذل النكيري على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها لضعفها على ان تلك
 السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورية انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه سلم محل الخلفان ما هو من جوه اللفظ الملك ما لا كسنة
 مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي يعقوب وخلف مالك غيرهم روى في لدا كسان الامام العام كان يقر بذلك يوم الدين دون يومين قيل
 البيئات كالحركات والادغام والاشحام والرحم والفتح والامالة وما ضاها ونحوها فان تواتر با غير واجب بل قال ابن الحاجب في الاتفاق قال غير الحق ان اهل البلد
 والامالة متواترة ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كما قال ابن كثير قال ايضا انما النوع تحذف الهمزة فكما متواترة في الاتفاق ايفر
 قال ابن الجوزي لا يعلم من تقدم ابن الحاجب لك وقد نص على تواتر الائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استبان ما اشار اليه بقوله
 قيل في خواشي ميرزا جان مطابقا للاتفاق الائمة من لوازم الجوز لان جوه اللفظ لا يوجد هنا فالواتر الجوز لتواتر ادعى على النقل كما عرفت تواتر الائمة
 قطعا اقول لم ادر بقيل الائمة بالاختلاف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه هي ليست من الوازم والوقوف الدواعي الى نقل التفاصيل
 متناهية لا يجب اترو هذا ليس بشي لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا الاجل لدواعي الى المعنى بل تواتر الدواعي اوجب ان يحفظ جمع التواتر لا تحصى وينقله
 بالخطوط في الجوز الائمة متساويان لا يختلف كيفية ادائه فلا تجب اترو احد منها كتقديرات المذاهب المتعلق بالقبول في التواتر هذا التخصيص من خط ابن الحاجب من بينها
 ظهر ان كل من يقرأ على الحديث على القراءة في امتناعهم عن الوقوف في بعض المواضع نحو قول ايها الكافرون ان مخالف ما روى في قرأه عليه السلام والصلوة واسلامه عند اهل البيت
 وهو الوقوف عليه قراءة النبي ليس في محذور الامتناع الذي عليه القراءة غير من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للتكثير بل هذا الامتناع متواتر وانما اخبار اهل البيت
 ثم هذا الذي ضروري لا يحتاج فيه الى دليل من كان في ريب فعليه بحفظه القرون فان النسخة لقراءة السبعة بل اثنى عشر من ملوك سواد على الله عليه وآله واصحابه وسلم الى ان
 الآن كل من كان يصح من يد يد الخط الكائن المتبني للغا فليكن اورد حجة وقال النالوم يكن تواتر القراءة المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلاف ولما زمت لان التخصيص
 اي تخصيص بعض القراءة بلونها قراة دون غيرا تحكم فان كل نقات على السواء اجمع الائمة يجوز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرين قالوا القراة سبق اولها هذا العمل بالنيابة
 التواتر فلا يكون التفرقة عليه تواترنا تلك باختلافها فيمكننا هذا انما يتم لو كانوا هم النسخة وهو ممنوع بل النسخة ازيد من عدم الخطا وسببها اليهم انما هي الاخصاصهم بالصدق
 بها وانما العرفي اكتسابها لا لانهم هم النسخة فقط فقد برزنا حق واضح جيب في التخصيص عدم نقا التواتر بهذا العمل وان العرفي ليس شرط في التواتر لضعف عليه
 بان الواحيفر تواتر والاحد الصلح لا نقا التواتر لضعف مقصوده القبح في الدليل فقط بانه لا يثبت - علم سم لانه اذا اتحد النسخة يمكن ان يتخذ التواتر لعدم اشتراط العمل
 وحيثما في مسائل القراءة الشاذة هي ما عدا الشذوذ التي نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من سبغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القراة الثاني ولو لم ادرها
 وتطابق على النقل اخبار واحد عن احد جرحه طينة عندنا واجب العمل ون اعلم خلافا للشاذي رحمه الله تعالى على ما في الامام الحرمين جرحه جرحا واجبنا واجب لنا جرح

والاستيناف هنا مستعين لأن لفظ الله مجرور والراشخون مرفوع وقراءة أبي وابن عباس يقولون الراشخون في العلم أمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاووس عنده نسخة الله عنه كذا في الدرر المنيرة أيضا وفيه في التفسير رواية أبي ربيعة الله عنه وفي هذه الرواية الاستيناف
مستعين أيضا والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا أقل من أنه يرجح أحد محلّي المتواتر هذا في كلامه في المسئلة ليست مما يتعلق بالعلية وإنما هو
من الاعتقادات فلا بد من حجة مقيدة لليقين والقراءة الشاذة لا يفيد إلا أن يقال المقصود حرمة الغرم على التأويل على ولسياق الآية الكريمة
وسبق قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
اتباعا للشبهات يتعارفوا ويؤيدون ما يعلم تأويله إلا الله والراشخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوالباب فان الزايعين الذين
خطئوا يتجادلون في التأويل المتشابه لا بد لهم من دليل فان الله تعالى ما ذكر حكم جماعة الا وقرن حكم علمهم والراشخون هم الصالحون للمعدلية فيجبان
ليكون حكمهم عدم التأويل بل لايمان بما حفظ فيكون الراشخون آه استينافا لبيان عظم ما في التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليست
فان من تنوع كتاب الله سبحانه في الاستعمال من غير ما نتم فيه في كلامه فان خطأ الزايعين اتباعا للتأويل مع اتباعا للفظ فيكون خطأ
الراشخون مع عدم العلم فيجوز ان يكون الراشخون داخلين تحت الاستيناف مع كونهم عدلا فيكون المعنى والله اعلم ان الزايعين يتبعون
الفتنة ويتبعون تأويله مع ان التأويل لا يعلم الا الله والراشخون في العلم فليس علم التأويل للاحط الراشخون ولا يتبعون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فمما يدل على الاستيناف اي وللزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراشخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخل تحت الاستيناف كان قوله تعالى يقولون حالا صيغة
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل لا يشترط في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركازة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان اسما متقلبا
واما لو كانت موصولة فلا تفرق في كلامه هو الا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون آه حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الادبياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تأويل المتشابهات عند ما تسم الشريعة والمجاهدات القومية وعلومهم ابدانهم
واخر اطعمهم في علي العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وشي من غير قصد وطلب وكسب وبالا عين رأت ولا اذن سمعت فقد طلوع
شمس هذا اليقين لا يقنع الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكره في تأويل الآية والسلف امارا ما بعد مفهومية المتشابهات عدم المقصود
بالكسب والتفكير وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يجهلون من تأويل المتشابهة لعدم الوصول كذا وقع في الحديث المرفوع وهذا الشرح
ان التحصيل العلم به بالراي كيف والنتيجة لا يكون الا من قبل اختياره معني ما زعمى عن ام المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراي
استقى الى هذا اى الى انهم علموا وقالوا آمنة به ولم يتكلموا فيه اصلا بل سكتوا عن التفسير والبيان واسر قوا بالعجز كما هو شأن العارف الكامل بالثبوت فافهم
القائلون بحرف جميع القرآن قالوا اولوالم يكن بعضهم موقفا من الخطاب بالالافهم بالالافهم بغيره تعالى قلنا اولوالم يكن الخطاب
برسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فبين سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا ذلك
البعد اذا لم يكن المقصود التبدل بل ايجاب اعتقاد الحقيقة بمجمل لا وجه عنان الذين عن تأويل قالوا ثانيا قلنا دليل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وخير ما فيكون اجبا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل قلنا نسلم انهم اولوا يقينا وكلامهم في العلم حقيقة كما في المحكمات
واما تكلمنا لا على انه تأويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفرقيتين منعبة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات فلا يجد ان تكون للنزاع
فيه لانه العلم الكسبي الذي يبال من غير اختيار من العبد فافهم تقسيما قالت الحقيقة في التقييد النظم ان ظهر معناه فان لم يسبق له

والذات لا يكون مقصودا بعلية الظاهر وان سيج له بالذات فان اصل مع ذلك السوق تخصيص والتاويل فهو النص ويقال ايضا النص لكل
 سمعني كتابا او سنة او اجامعة قد خص بالاولين وان لم يحل التخصيص والتاويل مع كونه مسبوقا بالذات فان احتمال النسخ هو المفسر فهو ما لا يتبع
 فيه ولم يجرى التفسير بالراي لان الراي لا يغير القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال للمفسر ايضا لكل مفسر تقطع وهذا يستلزم لكل
 المفسر به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين نظرية خبر واحد كان ادقيا ساو غيرهما من المظنونات ما بالزائد والامام فخر الاسلام فسر المأدول بالمشرك
 الذي يرجح احد معانيه بغالب الراي والظاهر انه اصطلاح آخر قيل مراده رحمه الله تعالى المأدول من المشترك وقيل بغالب الراي ما يضيف الظن
 خبره والاشكال للنسخ مع كونه مسوقا لغيره غير محتمل للتاويل فهو الحكم والمراد باحتمال النسخ المعبر بوجوده في المفسر وعدله في الحكم احتمال في زمن النبي صلى الله
 عليه وسلم وبعده لكل حكم لغيره لان النسخ لا يكون الا وحيا وكذا انقطع احتمال انقطاع عمر خاتم المسلمين فالاقسام على ما ذكره متباعدة لا يصدق احد
 على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع وجود الان كل ظاهر معه فصل فلا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص مع ظاهري لاحتمال ان
 لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتأخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل اخذوا في الظاهر مطلقا لظهوره او كان مع السوق امر لا وفي
 النص مطلق السوق سواء احتمل التاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التاويل لسكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقتضيان في
 الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا لانتفاء المرجوحية او دونها وفي الاخيرين مع عدم احتمال الانعكاس احتمالا ولو مرجوحا وهو يقتضي المصلحة النص
 وهو المراد في الاعتقادات ومآذق من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنايان في الدلالة والمفسر الحكم قطعيان فمرجح
 الظن بلطف الله والقطع بلطفه الاخص ثم التفسير في المتأخرات في من المقدم وهو ظاهر من مفهومها انها فيقدم عند التعارض للمأدول المحل عليه من تقديم
 المتأخر في العمل على الاضعف سلكه قوله تعالى اصل لكم ما واد لكم فانه ظاهر في كل الزائد على الاربع لانهما داخل في اربعة من اعمى لمحات المذكورة سابقا ومبني
 لبيان كل ما دارا والمحررات المذكورة لا محل لعدد وما قد رتبنا من قبل ان سبق لبيان كل وليس منها غيره فصلح السوق له ذلك لان المقصود من الالة
 امر ان كل كواحدة واحدة من دورا والمحررات في الجملة وهو المقصود بالسوق وكل كواحدة على كل حال محبة كانت مع الاخرى او منفردة وبها
 مفهوم من الآية وليس السوق له قالية ظاهرة فيه فخير وقوله تعالى فلا تكونوا مطالبين لكم من النساء شيئا ولست ورباع سبق لبيان العدد وحرمة ما فوقه
 وقد تقدم ما تقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كذا قالوا واورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع او لا
 مفردم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد والمنطوق قاض عليه واصل ان يقال ان الحكم الذي يكون سببا اذا قيد بقيد
 وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد قد صرح به صاحب الهدي في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة
 ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان سببا انصرف الى قيد فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اسية اتيانه موجودا عن
 القيد بل في ضمن مقيد آخر اما قطعا وبها فذا لم ينكح مقيد بالعدد فيكون مراعاة واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سبق لهذا الاستصحاب لان
 نفس العمل المذكورة ظاهري في الدين لا يصلح المقصودية وايضا انه عدل من حقيقة من غير قرينة وباعت مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان موقعها لا يجاب
 العدد كما لا يخفى على متبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان نفى مراده من طوف على قوله
 ان ظاهرا لا يكون عقاده لعارض غير العينية فهو نفي وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يجيبان فيما اذا كان المدلول ظاهرا لا يكون انحاء
 في بعض اقارده كالسارق ظاهر في مفهوم الشرع بل اللغو في فان السرقة لغة وشرا اخذ مال الغير خفية من حرز خفية في الطرارة والنبايش الاقتصار
 الى لاختصاص كل ستم غير اسم السارق فيختص السارق فيها فيختص الحكم لكن تباعل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه ياخذ مع حضور المالك

في السياق وتحرير الاذني المذكور في آية ائمة ائمة القزنية الاولى فلان الموضع المذكور لا يطلب منه الولد والاولاد
 الثانية فلان الاذني يوجد في الموضع المذكور ايضا فان قلت الذي هو الغاشية كما انه يوجد في الموضع المذكور يوجد في الموضع المذكور ايضا
 فلما هو مطلق بل اذ في حصوله بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المذكور فلا دلالة للاذني قلت المراد بالاذني الغاشية التي تنفر عنها الطبايع
 السليمة كما لا بد من الغائط والشك ان كلبا ما تستقره الطبايع السليمة فلا لا يدرك المراد بالعقل بل العقل عن اهل فهو محل كسرة تغذرت به
 لعدم قرينة معينة المراد كما لو منية لمالية والموال الكون هم المصدقون بالكسر واستلون وهم المصدقون بالفتح ولا يتبين المراد الا ببيان الموضع
 ولذا لا يطل لومات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانما تعلم قطعا ان لغويا وهو الدعا غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير
 يدرك الا ببيان من الشارع والربوا به لفة الزيادة والشك ان ليس كل زيادة محمودة فزيادة مخصوصة في الشرع وهم غير معلومة الا
 ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كما هو في سورة واليد المذكورة في
 قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتضع يدي على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا
 الى حجر ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان من هذا السلف في امثال هذه الآيات والا حاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كفيتهما ولذا
 قال الامام مالك الايمان بها واجب والسؤال عنها حرام وليس قولهم ان الحكم المقصود منها محمل اذ من الضرورات ان المقصود من يد الله فوق
 ايديهم العلية وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون او لو تلك النصوص كلهم ونسبهم
 لبعض الصوفية الى انهم من آمن ببعض وكفر ببعض هذا قالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى قطعا اي دلالة ظنية والنقل الدال عليه
 قطعا اسه دلالة قطعية والماول المرفوع عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي قد لاجل الامتثال والاستغنى عن التفسير وبالحجة ما كان
 قطع المراد بنفس الدلالة او بالتفسير والحكم المتفق المعنى نصا كان وظاهر ائمتنا قول لا تقام الاربعة المذكورة في تفسيرها المتشابهة غير
 تينا ول اقسام اخفاء والمبين واعمل بها او فاما المبين للحكم واعمل للمقتضى كذا قيل وبعضهم اصطلاحات آخر وما به الاصلاح هو البيان وهذا
 الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم ههنا فصول ثلاثة للتاويل الاجازة البيان

الفصل الاول التاويل منه قريبا الى لفهم فتيح المرجح مجر ما هو القزنية ومنه بعينه عن الفهم فلا يعار الى الابعاد تسمى فتيح مجر في سياق الى الدرس في
 لثمة القيمة وقالوا التاويل قريبا بعينه يستعمل في لفهم فتيح المرجح مجر ما هو القزنية ومنه بعينه عن الفهم فلا يعار الى الابعاد تسمى فتيح مجر في سياق الى الدرس في
 انما قوله في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام صحابه في كتاب عمر بن حزم في الربيعين شاة شاة اى قيمتهما قوله للقول فاما ابرادة اقيمة من لفظ اشاة
 او التقدير في نظم الكلام وهذا التاويل بعيد اذ لم يرد ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجوز ان لا يكون محبزة لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكاة لرفع حاجات
 المحتاج ورفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معنى مستنبط من اصل مطلق ياه وكل معنى مستنبط من اصل فابطال باطل كذا في الشرح
 المختصر والحق انه ليس تاويلا وان مرادهم ان وجوب اشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنطوق في الزكاة المالية دون الصورة لانها
 حاجات الفقراء والقيمة اذ في به وقد دل على ذلك اى على جواز الاتيان باءار القيمة بدلها وان المنطوق في الجبا بها المالية نص مجاز
 رضى الله عنه كما علقه الجاهلي وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شرح التمهيد واصله يحيى بن آدم اتوا في خميس وهو ثوب طوله خمسة اذرع
 او ليس هو الخاء الملبوس مكان الدرة والشعر الواجبين وهذا التاويل اهون عليكم وغيره لاصحاب رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
 وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال بالصحة رضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجبرون شيئا باوهم كما نوا في رخصة وشمولين فاعطاء الثياب ايهون عليهم وايضا في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 الصديق الأكبر رضوان الله تعالى على ما اواه البخاري من بلغت عنده صدقة الجعنة وليس عنده جعنة وعنده حقة فانها يؤخذ منه الحقة ويلوخذ
 معها شاتين اذا استيسرتا وعشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده حقة وعنده الجعنة فانها تقبل منه الجعنة فيعطيه للمصدق
 عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون فانه يقبل منه بنت قماض ويعطيه معها عشرين درهما وشاتان
 وفي مبدء هذا الكتاب هذه فرقيقة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعين بالمالية الواجب على
 لان الواجب صورة الشاة طلع ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانهما سيار معرفت الواجب فعده منه خروج
 عن المقام بل لا يرد الا بوجوه الاما ذكر وان استنباط العلة المبطل للنص لا يجوز والذريعة ما بين ان تعين المنصوص ليس لاستنباط بل لا يلزم
 ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورونه التي نقض الشاة على معناه فهي الواجب ولا يجوز في القيمة وان اراد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل للغير
 فليس يعمدوا ذلك لان الشاة على معناه ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها سيار الواجب وتقدره فانها
 حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزئ فانهم ادروا في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يا في عند
 الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميزاجان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة
 واجبة فالاصل ان لا يجزئ بل لا بد من قايض ولا يستدعي الى الابدال الراي ولم يوجد نص ليدل على زعمه والا فالنص قد تقدم فاقول منه
 منفع لان المراد في تاويل الحقيقة بالقيمة المالية اي المالية الشاة وهي اعم موجودة فيها فاعطاء ما اعطاء المالية فيجزي ما قلنا واخطأ فانه حق
 صريح ظاهر جدا ومشاخنا الكرام ذكرها ووجه آخر هو ان الله تعالى وعد تاتي العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم تجز في حق الفقراء ثم
 اوجب في اموالهم حق لنفسه ثم احوال زعمهم عليهم من باله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيره ولا يفيها نوع واحد
 من المال فعملهم لا يجوز الاستبدال فليس التعديل بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولها فلاننا لانسلم ان ايجاب الزكاة
 انجاز للوعد ايضا للرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كما لا يستدعي الى التجارة والمزاولة وغيره والقاعدة في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيهم من اكثر
 وغير ذلك واما ثانيا فلاننا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكاة من اموال كثيرة كاليونات والذهب والفضة والحبوب والثمار
 والكل وافانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير اعم في نظر الشارع واما ثالثا سلمنا في ذلك لكن يجوز ان
 يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان تجزئ فيها فيبيع ويشترى طعاما او كسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب
 اذنا للمزكي بالاستبدال بل للفقير والارزاق فيه دعاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايعال الرزق والله تعالى انجز وعده فالرزق من اي
 موضع يعيل فهو منه تعالى انجاز الوعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه واصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه فانه
 الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجب صريحا في كل صلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها مع ان نفع
 الثا في ثم ان المتبادر من احواله على احد من خزانة اصيل لصفه الى حوائج شتى منه فضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان باء
 تلك ذلك بصورته او باء مال آخر بقدره تعلم ان المقصود من ايجاب الزكاة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة وبجوب الثياب وبجوب الزكاة انما
 هو لكونها ايهون على اصحابها مع ان دفع الثالث ودهاقية ما يقال في هذا المقام قائل فيه ثم ههنا اشكال بل ان هوان دلالة اية الرزق على
 كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلامة اللزوم بعد تسليمها من قبيل لا التزامية بلية ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاشارة

لا تصلح بغيره للعبارة كيف وفيه من الاجل للاضعف وذلك مما لا يجوز اصله والثانية في الجواب ان الصرف لاجل ان هذا قسمة على جواز الاستدلال
عوقا فالتميز في المعرفة للاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة متى يقال اشارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما هو فرق بين التميز في
بالتام لا يصادق هذا غاية الكلام وتامل فيه ثم بعد في الكلام لان التقدير المذكور في المتن وهذا ايضا بان المقصود من الحديث ايجاب المالية الشا
فلاستغنى لتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عند تلبس القياس ولا يجوز لتعليل بالحجة القاصرة وح لا تجب الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار لا يثبت ان المراد في الحديث ايجاب الشاة بصورتها او الملتها فان تكون الشاة مجازا عن المالية او على الحقيقة ويكون
ذكر بالتقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتفاء هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ وباروي في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما ينبغي ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وعلما استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ على الاخيرين فلا فائدة في ايل
بل لا يصح والذي يظهر لهذا المذهب في نفسه عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستدلال بهذه الاشارة وبالحجج السابقة فعلم ان الحكم سائل بدفع
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو بالية الشاة مثلا وذكر باليكون معيار المعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى نظائر ما في المالية و
تعيين الواجب لا جواز الاستدلال فقط الذي يفيد هذه الاشارة وغير ما من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال الله خيرنا فان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التعدية فانهم منها قولهم في قوله تعالى في كفارة الطهار من لم
يستطيع فاعطاهم من مسكينا طعاما شتين لقوله للقول في حاجة واحدة في شتين يوما كما جرت شتين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية كيجزي طعام مسكين احد في شتين يوما كما يجزي طعام شتين مسكينا في يوم فالمقصود من الالية اطعام هذا القدر
من الطعام وجبا البعدان هذا من عن الظاهر من غير ملح فان ما ذكر لا يصلح مغية النص مع امكان قصد اطعام الشتين بفضل الجماعة وبرد لستم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستند بان بركت الجماعة ونشاط قلوبهم علة لكفارة الذنب
او شرا فيها فلا يلزم كفاية الواحد في شتين يوما واحدا ان هذا ليس من التاويل لان لفظة شتين مسكينا على معناه بل نه قياس الواحد في شتين
من الالية على الشتين من المساكين لظهور ان المتناظر في هذا المبلغ من الحاجات كما قرنا وما قالوا ان في الاصل فضل الجماعة فحوا به ان غاية المرجع
منه كمال الشا طرفة الاصل قومي ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدية بل كما الى الفرع كما ينبغي انشاء الله تعالى فذكرت من مسكينا لكون
دفع حاجته من باب الالباب وهو القدر الصالح لهذا كما في الشاة فعد هذا من التاويلات خرج عن المقام ثم رتبته هنا ايراد ان الاول ان فضل الجماعة
على جميعها لا يكتفى بعلة له وليس دفع الحاجات علة عندهم كما قرنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الالية وجوب اطعام
مسكين مسكينا وهذا التعليل من غير له وسيجئ في بحث القياس ان نص النص لا يمانص الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
استتبابه في الحقيقة او كما هو اذن من المقام لانه من غير دليل فتأمل ومنها حمل قوله صلى الله عليه واله وسلم وصحبه وسلم ايما امرأة لم تحب نفسها
من غير اذن واية ما ذكرها باطل على الصيغة والامثلة والمكاتب والمعتوبة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل نه قونا على اجازة الولي او كقول البطلان فالبا لاعتراض الولي لعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال والمال
لان كمال المعتوبة مطلق في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت غير كفولا مطلقا ولذا قيد بقوله غالبا يعني ان المرأة ناقصة العقل لا تستد
الى معصاتها فيقع تزوجها غالبا من غير كفوزعة في المال فيبطل باعتراض الولي وحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية النكاح على
الكامل من غير انقطاع الى رضا المرأة فلهذا اى امرأة ذات ولي لم تحب من غير اذن نكاحها باطل لعدم الاذن فخرجه بالامثلة او ليس لها ولي

كذلك عندنا وان زعم بعضهم ونكاح الصغيرة والامة ايضا باطلاق لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المعتوبة لا اعتدوا به من دون اذن
الولي وهل هو المأخوذ من هذا غير بعيد عن القوم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعا والافاذن اي ميتها والدة
الكامل من المطلق شايعة واحكم المعلق بوجوه يشتر عليه ذلك الوصف فالعبد من التاويلات البعيدة مخرج عن المقام نعم لشي النزاع في ان البكر البالغة
بل هي ذات ولي كامل لا هو كشيء آخر والقياس الذي ذكره لاثبات انها ليست منها ثم الشافعية انهم يلزم تخصيص بالبكر لان تيمية يجوز نكاحها اذا
وكيله اذ هما من دون اذن الولي فانهم وانما التزموا التاويل لانها ملكة لبضعها فلها التفرق كمين شايعة فكان نكاحها كبيع سلعته فانه يجوز لها ان تملك
اذا كان النكاح كبيع سلعته فينبغي ان لا يكون للولي الاعتراض قال واعتراض الولي ليس بقصور بلها للبضع بل الدفع نقيضة لو كانت والنقيضة قبل
اذا زوجت بغير الكفو مع ان منع استقلالها مطلقا من كفو كان او غير كفو فاليقين بحجاس العادات فان الالين ان لا ترضى عنها من في هذا الامر فالتاويل
في النص اخراج له عما هو الاول واجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل في الحاجة اليه ذلك الضعف لما صرح من انكار الترمذي
رواية كذا في التمهيد فاعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكره الثاني لانكاح الابولي وشاهد في عدل فالحديث الاول رواه ابن مسعود عن سليمان
ابن موسى عن الزهري عن عروة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة قال بن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال بن
جريح فلقيت الزهري فسأله عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حديثا به عنك فأتى الزهري على سليمان بن جريح فقال
ان يكون وهم علي وهذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن يستعمل في الكذب والافتراء كذا في فتح القدير والحديث الثاني رواه ابو داود والترمذي وابو
ماجة وقال الترمذي اسلم كيل وشريك وجماعة اخرى يساهمون من اسحاق بن اسحاق عن ابى بردة عن ابى موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم وروى شعبه وسفيان الثوري عن يونس بن ابى اسحاق عن ابى اسحاق عن ابن بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا في
فتح القدير ايضاً فليس في الحديث الثاني سقم الا بالاضطرار في الارسال والاسناد هو ليس متعاضداً وفي التمهيد قال بعد ما بين سقم الرواية الاولى
المنذ كورة في الاعتراض وايداء معارض قوس منه قال وما بالاعل على الامة وما ذكر فاما هو في لانكاح الابولي يعني ان الحقيقة لم يادولوا ولم يخصوا الحديث
المنذ كورة في الاعتراض لكونه سقيما ومعارضاً بالقوى واما اول هذا الحديث واذا ما ثبت فيما لمونا علمت ما في نسبة التتميز الى التمهيد اسقاطاً وانما علم
ولو سلم عدم ضعفه فمعلوم انما هو صحيح وقد جاز من رواية مسلم الايم حتى بنفسها من وليها وهي اي الايم من الزوج لما بكرة كانت او تيبا لغير
للولي في نفسها حتى سوى التزوج حتى احق به منه اسي من الولي كينفذه نكاحها من غير اذن الولي هذا وقد يقال احق الذي فيه المرأة احق
بجوز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا بنا في قول الشافعية فانهم يرون الايجاب على البكر البالغة في التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير
البكر فير عليهم اعتراض التاويل البعيدة قهري ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تلح زوجا غير لاسناد النكاح الى المرأة والقول بان جهة الاسناد
وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للتبوز من غير دليل واركانه ليس اولى من ارتكابه في الحديث المذكور فاذا صحت مباشرة بها للتزوج بحيث
مسلم واشارته قوله تعالى فلا بد اما تحضيم بالامة والصغيرة ونظائرهما وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت
ان هذا التخصيص نقيض غير وافي واما التاويل الاول الى البطلان وهو ايضاً شائع واهم التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الامة قدس
سبحه ان معنى الحديث الثاني ان لانكاح لمن عليه الولاية الابولي للنكاح وهو اعلم من المرأة النكحة ووليها زوج التاويل ثم انه لا بد للشافعية
من تخصيص نكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المزدور قهري على ان مفهومه مخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم
لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن اولى بخرج عاده فان العادة ان لا تنكح المرأة نفسها الا اذا لم ياذن الولي ذلك ان تقول ان

سقط في الاستثناء في حديث النكاح الا بولي جواز النكاح المروءة عند حضرت الولي وانه مع انه لا يقولون بدولو تنزلنا وسلمنا ان السجدة من محضان
 قالان عن المعارض فمن اين عتيقون النكاح ببيارات الغناء وانما اللازم منه الاذن فذكر به وكنها حملهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصيام لمن لم يثبت
 الصيام من الليل رواه الترمذي وابوداود والتبتي النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
 بخلاف طيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فجعلوا في الحديث كالتنزيل الذي لا يقيم الا بصعوبة شديدة وان كان التاويل
 لا بد ليمنه في الفضيلة تاويله لانه اقرب ويقيم في العرف انهم لا يطلع بكتبتا فان شاكنا يا يكون نية الصيام نية الكمال او لا ثم نزلون
 عن قتادون بالتخصيص في العام واجواب ان المعارض صح في النفل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 ذات يوم فقال بل عندكم شئ فقالوا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتاينا يوما آخر فقلنا يا رسول الله ما هي النيات في قولك ان نية لفتا صحت صاها قال
 رواه مسلم هذا صحيح في النية في النهار على النفل وهذا التاميم لو كان الصوم غير متجزئ ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
 الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم كمن شرطه الامساك من الفجر فنية للمناقشة مجال فان التاميم من النفل لانه صائم بعض اليوم
 من حين وجوب النية لاسن الا بتاويله فيكون تقدم النية على الصوم شرطه في كل صيام لكن الامر غير محقق في هذه الرواية فانه نصيب الشرع
 ولا بد من دليل قاطع وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادات بالرواية للملال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه حيا
 قبل ان تراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهاتية ان بعد ما شهد الاعرابي برواية الملال قال صلى الله
 عليه وآله وسلم الا من كل فلا ياكل بنية يومه ومن لم ياكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وما في
 سنن البزار قطنة فهو انه شهد الاعرابي بالليل فامرا بصوم في الغد وهذا واقعة اخرى لا يسمع وليلا لما سخن في عبادة واما الثاني فقد روى
 الشيخان عن سلمة بن الأكوع انه صلى الله عليه وآله وصلى آله واصحابه وسلم امر طاب من سلم ان افن في الناس ان من اكل فليصم بنية يومه ومن
 لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء ونهايدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتاوى
 بنية في النهار فيلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وهو ما والا لا والذي هو نص في كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
 عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوم يصوم فيه فرئيس في ابا بلة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وصيت ما كنوا عليكم ظهر لكم ان من شاء
 ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء او شهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
 معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فليطبق الا غير المعين من الواجب كالتنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يعين لانه النية
 فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية معين له وهو النفل فقلوا بالاولى جميعا بقوله لا مكان فاولوه بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
 من الليل بان لا يصام لمن لم يبيت الصيام من الليل وان كان النية بالنهار وخصوا بجواز التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
 من التاويلات البعيدة وهو اولى من ايراد البعض مطلقا كمن فعل هو لا ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروي لمن لم يجمع الصيام
 ويروي لمن لم يفرق الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والكسفة اما الاول فله روى في لفظه عن كلام ابن عمر وام المؤمنين
 عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما وروى عنه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفته عن ام المؤمنين حفصة رضي الله عنهما لما اتا في طائفة قال
 الدارقطني تفروبه عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلمة ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد وغيره مشهورون بحديثهم

ليس لي لقوى وهو من رجاله وقال عبد الله بن عبد الصبر بن بليغ الأديب روى عنه روح ابن القزح نسخة موصوفة قلته ومشاغها
 الكرام حيث قد روى حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بعبادته ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيها فافق القياس هنا ينبغي ان يتفهم
 وهذا كل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا ان ما فهم من شيء فان الله عنه ولله رسول لذي القربى واليتامى والمساكين والذين
 على الفقر منهم لان المقصود من هذه الآية لعل الحال مع ابن القزح ربا يميل سببا للاستحقاق مع التقى شرفا للفقير صلى الله عليه وآله وصحبه
 وسلم فمنه العلة لا يمتنع معكم حكمه وقد ذكرنا ذلك ولو العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه
 وسلم يا بني ما فهم ان الله له الحكم والاسخ الناس هي الزكوة وعموم منها خمس أسس المعوض عنه للفقير فكذا الغرض في تخصيص قال الشيخ
 ابن الهائم في فتح القدير لم يوجد في الغرض في كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابي عمير رواه عن ابن عباس قال ان بيتكم من غنائم
 الابدى لان لكم خمس الخمس انتم ولغيركم وفيه اشارة الى المعوقية وقد ورد نص من امير المؤمنين عليه السلام من فوقه في المعوقية لكن
 يروى عليه ان المعوقية ان دل فانما يدل على الاحتصاص بالفقر والاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح تخصيصا
 مع ان هذا خبر الواحد وقد اصررت على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي
 القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد منصرم ونول بنى المطلب وهم وبنو نوفل في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
 الهائم في فتح القدير هو ان هذا لو تم لدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقر منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 كان يعطى العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح من اختلاف الائمة ان رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى
 من الصدقات اى الاخماس لا الزكوة مما با صدقة لا اذ من مال الله تعالى لانهم صاوا واختلاف ذلك فلم يتقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
 الكلبي عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان خمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول ثم لله
 للقربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وثمان وعشرة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
 لكن الكلبي ضعيف عندنا في الحديث لكن الامر سهل لانه اعتقد رواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن جعفر
 فقلت ارايت على ابن ابي طالب حين ولي العراق دجاولي من الناس كيف صنع في سهم ذي القربى فقال سلك به والله سهيل ابي بكر
 وعمر فقلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال داهية ما كان اهل البصرة دون الاعن رايه فقلت فامنه قال كره والله ان يدعى بغير سرقة
 ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهائم في فتح القدير فعلم من هذا ان اختلاف الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار
 اجماعا وقال وانا قال لشافعي ما قال لانه يرد على ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان
 يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو جبري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع اموات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا
 وفيه نظر ظاهر فيجوز ان يكون عدم انكالا صحابته لانه كان بعد تقرر اسهم عليه ولا انكالا على الحاكم بعد تقرر الرأى والملكوت انما يكون لسلطان
 على الموافقة قبل تقرر المذاهب اولاه انما عمل بهذا العمل باجازه صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى الميمنة
 على فقال مرة له هذا نصيبكم اهل البيت من الخمس قد قل بعض المسلمين واشدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من
 الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والا لقطع الباطل فيه لانه لو جيب ان يكون طاهي عدم الاعطاء ثم اورد
 الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء خلفاء ومن هذا القبيل بشدة ما حقه غيرهم

على ان النعمان بيان المصروف ورد في شرح المختصر بيان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فانهم اذا كانوا مستحقين ملاكا فالعبد ولغيره ليس في
 في القاسمين المستحقين فلا يصلح صدقا من انظاره فان قلت ينبغي اللز في اوطار الواحد من الامتياز قلت لا يجوز عندهم ذلك فليكن ذلك
 اللز باطلا لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يخطوا اسفيا ولا عاوتية ويزيدون
 في سفيا من خاتم ختم خيل ما قيل فانزل الله تعالى هذه الآية فما للشيخ بسبب اوطار لبعضهم وتركهم ودفع هذا اللز لا يكون الا ببيان
 المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن اسحاق بن ميمون قد برأ قول في اجواب سطايقا لما افاد صدر الشريعة
 العموم مناف للتملك فان تملك كل فقير كل صدقة فيمقتول للمصرف فان كل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما للعموم واما للخاص وصرف
 العموم يستلزم التملك بغير معين فانه اذا تصرف المظن من العموم فاما ان يرد انفس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوكا لجنس الفقير
 منع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الاعطاء للثلاثة من كل صنف تملك بغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في الشكارة وفتح كونه مصرفا للام
 من الحقيقة ايضا تملك بغير معين وهو اي التملك لغير معين لم يبعد في الشرع فصرف اللام الى المصروف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويله بغير
 واجاب في فتح القدير بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهرا في الملك وموضوعا له متزوج وانما اللام للاقتصاص اعم من ان يكون على سبيل
 الملك او غيره فاحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فخرج المخذور فمضى هذا وقال في الترمذي كاريب في مثل رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذممة التي فوجت بها معاذ من وعلى
 النيساب في المولفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القدير من ابى عبيدة في كتاب الاموال ثم انا ما لآخر فبعد في صنف الغارمين وفي فتح القدير
 قال لبقية ابن الحارثي حين انا وقد تحمل جباله فمضى تاتينا الصدقة فنامرك بها وفي حديث سلمان بن العمر الهياضي انه امر له بصدقة ثوب
 وذكر في فتح القدير اثار كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 وعمل اصحابه على هذا النمط علم ان المراد ببيان المصروف فليس من تأويلات السجدة في شئ فافهم ومنها قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 لغيلان بن النخعي المبيعة وسكون التختانية ابن سلمة بن قيس بن اسين واللام وابن غيلان خطا من ابن اسحاق واصحابه وسلم على عشرين
 النساء واسلمن ثم مقولة قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فارق سائرهن ومقولة قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان كان تزوج منهن
 معا او اسك الا وائل منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب
 صلى الله عليه وآله وسلم في ابنة الاحكام بكلام قال عن الاخلاق مثله اي مثل غيلان متعب والاسلام يحايل بالاحكام قبله اي مثل هذا
 الكلام الدقيق المتعلق مع انه لم ينقل تحبيد النكاح لأمته ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد قول في دفع البعد الاخير التحبيد للنكاح
 فرع المعية في تزوج الزائدة على الرابع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا يجب نقل نادرا ولو سلم فليس فيه توفا ولا داعي على نقله فان قلت فانه نادرا
 الحديث بالنادر قلت لا بل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر فالتاويل كذا والافكذا وانما يرد ولو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم
 من محل للمعية في الاسلام على المعية الآتية وحمل المعية فيه على المعية الآتية كما قد بسا الى الشافعي رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام
 كما لا ريب عنده في التفريق فيمنع نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساقه وكذا النكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد
 محض ايضا فخرج الشافعي بالبعد فتعمرى ثم يشبه ذلك التأويل تاويلهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لغيره نكاحي محال انه اسلم على ختمين
 اسك ايتهما شئت رواه الترمذي لكن بلفظ آخر اي اسك ايتهما شئت تحبيد النكاح بناء على قوله صلى الله عليه وآله وسلم تزوجا معا

في زوجية النباثة والثاني في الصغيرة لكن يعين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روي الدارقطني عن عمر بن الخطاب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم ولي الله العقد الزوج أو الاجال في المفرد حال كونه مع الغير وان يكون لمقارنة الغير محتملا للمنفقين وان لم يكن في نفسه كذلك كغيره من صا حان للمرجية تحتل العود اليها على انه نسل من طليقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امير المؤمنين له بركة وعلى رضى الله عنهما ايها الفضل فاجيب بن بنته في بيته فصل رجع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويكون المصلحة من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراي الاول للدارقطني القطعية الدلالة عليه وكيفية كبره في ان نوريه طيب ما هو لثروده بين المارة مطلقا او في الطيب هذا التردد فتاوت ما هو لا قرينة لطيب فيكون في مفرد مع الغير وقدينا فاش في المثال في اثنين وكيفية والمارة عند تساويها بعد امتناع الحقيقة لقرينة فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص محمول فانه يورث جهالة الباقى في انعام بكتاب الاماين فخر الاسلام وخمس المائة وكرام عشرة تما وقد مره قيل قد يكون الفعل مجهلا ايضا كما اذا اقام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحل التمتع فيدل على جواز ترك الشد الاول وحل له فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرابعة فتحلها فيدل على الاتساع ادلا ولذا سألنا واليه استقرت الصلوة ام نسبت كما في الصحيحين لكن التفرع عليه يرجع العمدة فانه صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقر على هو واخطا وهذا قرينة بينة مثل البيان مسئلة الاجال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امساكنكم وحرمت ائمتكم ونحوها وسنة الكسب والتحليل المضاف اليه نحو اكل لحم بهيمة الانعام خلا فالله في منا واسي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبت الاجال الى الكرخي مخالفة في الكسب فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية كابن عبد الله البصري وابي باسم الى انه محمول لما افادة الاستقرا او ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد للاجل منته فمهم في حرام التمزير والتحرير والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واليس في الثالث والرطبة والنكاح في الرابع قيل في خواشي سيزاجان ارادة منع الفعل المقصود لا يفي الاجال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل ضمها الكل فان تعدد الكل لا يجوز كما مر بل لبعض اثنين وهو محمول فيلزم الاجال واجاب هذا لما ل تجوز افعال الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيها اذا كان المقصود واحدا والاولى ان يقال لم ينع فضل اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجال للعرف الشائع فيه يفهم المشع عن الفعل المقصود ولا ينافي في عر فعل الاجال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فتا على قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واصحابا بال في الاشكالية الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمحل الاجال فتا فان هذا النامع في الشرعيات كما اشترنا وظاهر كلامهم ان الدعوى مائة وان ادعى الاستقرا على العموم فيمنع دلالة على تبادر واحد فتدبر في الحوادث واستدل عبد القاهر البغدادي بالاعتناء والاجماع قبل ظهور هذه البطائفة القائمة بالاجال فان السلف باجمعهم كانوا يتدلون بهذه الآيات على التحريم وكيفرون ما ولها ويقولون كيف بانكار طواهير هذه الباطنة القائمة بالاجال يبرأ من الجملون قالوا لا بد من تقدير فعل الاعيان لا يوصفها بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب ونحوها والافعال متعددة فاما ان يعبر الكل والعين والجمع اى انهارة زائدة على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز افعال الكل والعين غير راجح حتى يضم هو دون آخر فوجب الاجال قلنا لا نسلم ان العين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود وشم ان اهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الاجال وان المقصود تحريم الفعل المقصود واختلوا فذهبوا الى ثمانية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم واظهارا وذهبوا

[illegible]

وقيل ان الاستيعاب هو الاتصال فلو كان الباء كذلك لكان المعنى العنقود اليك لمصعق بالراس بل الباء الموصلة والفعل متعد اليه او لتعدته
 وفي كلا التقديرين يفتقر الفعل لمفعول ان يقتضيه الاستيعاب فالظاهر ان الاستيعاب لا يكون مطلقا كما كنا نحن ونكاد نقول ان
 كون الباء الاتصال لا يقتضيه صحة تقدير الاتصال بل الاتصال يتعلق فاعمل في شيء وهذا بعيد كما قالوا الاضافة تقتضي اللام فانه لا يصح في كثير من المواضع
 بل صغاه ابن الاضافة للاقتصاص الذي وهو لول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا في هذا فاعمل في قولهم قاتلوا بالاء او ادخلوا في قولهم قاتلوا باللام من عدم الاستيعاب
 وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضيه استيعاب نفسا كذا العمل يراى به بعضه من غير استيعاب وهو ما قد ذكره في الجواب
 فكان بجلاء لا محالة فانهم لا يسلون الباء في العمل والآلة وفيه ما فيه كذا في احاشية ووجوب الاستيعاب لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان العمل
 في الباء ان يدخل لوسائل الآلات ولا يستلزم الآلات فاذا دخل العمل في الآلة فاعمل في الآلة فلا يستلزم الباعضية وبعض مجبول وهو الاجمال فانظر
 في الجواب ان يقال ان غاية ما يلزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قد اشتد كبر بين الكل وبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزوم الباعضية فكل مجبول
 ان يكون فذلك البعض مطلقا لا معينا مجبولا فانهم قد اتفقوا على ما استدلل به على الاجمال باستدل به صدر الشريعة هو ان المسح اذا تعدى الى العمل يقتضيه استيعابه
 دون الآلة المدعولة للباء والعكس في القلب كجهنم قد تعدى الى العمل بالباء فيكون متديا الى الآلة فيقتضيه استيعابه دون استيعاب العمل فان الآلة مجبولة
 لا يستلزم العمل فالبعض هو المادى وليس هذا البعض مطلقا والالتقاء في المسح في ضمن غسل الوجه لصيرورة بعض شعر الراس مسوحا التبتة ولا يتبادى بالآلة
 بل هذا قد يتبين وهو مجبول فليزوم الاجمال وفيه نظير من وجوه اما اولها فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل من ارا الآلة
 بما فيه ضايل من قبيل المواخذات النقطية فان الآلة لا يستلزم العمل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراى المطلق الشاغل لكل وبعض فليزوم تباد
 المسح في ضمن غسل الوجه وقد يعين وهو مجبول وانما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التبادى في ضمن غسل الوجه عدم وجوب قصد فجزان يكون المسح لبعض
 واجبا اصله استقلاله على مجردة فلا يتعدى غسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها وتسحها بالقصد ولو وقع المادى على الاعضاء
 عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في غير النجاء وانما ثانيا فلان عدم التبادى في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند انقضاء الاجزاء مسحا لبعض
 كذا في التلويح ولعله لهذا غير صاحب التحرير وقال لو كان الفرق من البعض لتبادى به عند من لا يربى الترتيب فرضا ولا يتبادى عنده ايضا
 وهذا غير وافي فان القول بعدم التبادى مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الخفية وانقسم يقول بخطائه فلا دليل وليس هناك
 اجماع حتى يستدل فافهم ثم ان قائله الاجمال قالوا بين هذا والاجمال باروى مسح صلى الله عليه واله واصحابه وسلم على ناصيته
 وروى في رواية مسلم بن حبيب فان قيل هذا ايضا محل تعدى المسح الى العمل بالباء قلت قد بان لك من تفسير صدر الشريعة ان عدم
 الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وهنا استيعاب الآلة ممكن وبان ايضا ان الاجمال مخصوص بهذه الآية وفيه فتح القدير من هذا
 الاجمال برواية الى داود عن انس رايته رسول الله صلى الله عليه وسلم يوضو عليه وعلى آله وسلم يوضو عليه وعلى آله وسلم قطرية فادخل يده تحت
 العمامة فمسح بجم الراس وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمبتدع ويرى على الكل ان الوضوء منبرفت في
 مكة وهذه الآية مقررة للحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيان فافهم ثم لما ابطال الاجمال اراد ان
 يشير الى ما نقل عن شمس المأثرة في اثبات اقتراض مسح راس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضيه استيعابه
 ما تعدى اليه المسح يتقنه واذ قد تعدى بهنا الى العمل بالباء فليزوم التعدى الى الآلة بغيره فليزوم استيعاب الباء اذ هو الآلة وقد را
 ربع الراس قالوا فيفتقر من هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشاغل لكل جسده وانما الاطلاق للمسح المستوعب للبدن فليس

لمزيد فليبين عليه وعلى هذا فالفرق بقدر البعد لا اربع الا تخميناً ورواه الشيخ ابن الهمام في فتح القدير انه لم يزم حينئذ ان لا يقتضي خبره المأثور على الملوك
من غير امر ارايدوا حكم خلاف ذلك ولا يجوز ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امراره بالقبلة وصول الدليل الى الناس
وقد وصل منها من غير امرار ثم لما كثر كلام آخره ان الفعل هنا منزلة اللازم وليس المفعول مقدراً في نظم الكلام وانما يفهم الآلة انهم وجوب المسح
من غير آلة فلا يتبر الا بما هو آلة تبادى به الصاق المسح بالراس وبما الاستيعاب فامر زائد لا يتعدى الكلام فلا يتعدى هذا استيعاب اليد نعم لوقوع الفعل
في نظمهم وحديث المسح اليه فبما استيعابه على ما هو المشهور واذا لم يكن فليبين فانهم والاتفاق ان قول شائنا هنا بشكل لا يفهم امثال عقودنا والاظهر
بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح المطلق بالراس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فانهم سلموا الاجمال في مثل قوله صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم رفع عن النبي اخطار والنسيان اى فيما رفع الله ولم يرفع نفسه فلا يلاى الحسين الى عبد الله البصريين المقترعين لنا العرف
في مثل قبل الشرح صحيح في رفع العقوبة قيل اما يجوز ان الله يعقوبه او التقدير وهو المراد هنا فان قيل ليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سواء
قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الجميع ان لا يمسحوا على العقوبة بل هو جبر المال للمعجون والامانة الملك واما وجوب الكفارة
فليس كذلك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فحقه الزمان عن عموم العقوبة ليدل المحلون قالوا الاضمار هنا سبعين لعدم رفع
نفس اخطار والاحتفال بتكثير رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصلوة ولا معين معين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فانهم سلموا
مسلمه الاجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهروا اي فيما نفى بحقيقة الشرعية ولم ينف وجوده كسي خلافا للقاضي ابي بكر
من الشافعية لما ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منافع المسمى الشرعي سبعين بالارادة لانه امكن بحقيقة فلا تترك الا بباحث فلا اجمال بالا
اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينف شيء من اركانها وشرايطها فعمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ بالمفاتيح
الكتاب ورواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن واقروا ما تيسر معكم من القرآن في حديث طويل ورواه البخاري ومسلم
عند تعليم الصلوة لا يراى حين لم يعدل اركان الصلوة والاى وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبت في عرف اللغة وهو
نفي الفائدة مثل الكلام الا ما افادوهوا المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر اتفانها اى اتفانها عرف الشرعي واللغوي لزم تقدير
الصحة اى لا صلوة صحيحة الا بالظهور ولا يقدر الكمال لانه اى نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والحجاز الاقرب الى الحقيقة
اولى فان ما لا يصح كعدمه فالنكت فيه الثبات للغة بالترجيح والذى قال وبها ليس ثبات اللغة بالترجيح والراى بل هذا ترجيح
لارادة بعض المجازات المحتملة بالعرف في مثلها اى فيما القدر المجازات قال مطلع الامر بالالهية والدي قدس سره اننى لصحة راجع الى
نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة اى على مقتضى عرف اللغة فانهم الجملون قالوا يعرف شرعاً فيه مختلف في الكمال
والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركاً في شرعيها ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل في
الصحة راجع ولذا لا يصر الى الكمال في خصوصيات الموار والادليل خارج وعلى اصول الحقيقة يحيل على نفي الذات وهو حقيقة
فما ساء للاطلاقين اقول انهم يدعى تقدير العرف شرعاً في الكمال والصحة فالملزمة الاولى في دليل المختار من قوله ان
ثبت فيه عرف اللغة لعين ممنوعة في زعمه تامل فانه يدفع بالاستقراء مسلمه الاجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله لعائل
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفروقاته في نفسها وشروطه قليلة قالوا نعم فيها اجمال
فمنع في الآية اجمال من جهة انها اليد لغة لكل الى المنكسب ليجوز قوله لم بعض اليد المقطع لا بآية ومنه سمي اليقين قطعاً لانه يبين خبر

في النظر لجمال آخر الجوانب قالوا ايه لكل الى الشك والى الكبر والقطع للابا منه والجنح والاصل حقيقة فيكون مشتركاً ولا قرينة فعدم الاجمال قلنا
 بما جاز في الاثنين اليه في الكبر والقطع في الجرح للشاؤم في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة فاقترعوا بين الاشتراك والحقيقة والجمال يستدل
 محل من المبدء والقطع بحتم الاشتراك والتواطى والجمال والاحتمال فاحدودين اثنين ان الاولين حقيقة والجمال لم يعدمه اي من الاجمال
 وكذا الدارين فري المتواطى فالعدم اي عدم الاجمال اقلية هو المقامون واجيب او لا كما في الحقيقة انما يتبع بالترجيح ويهني عند قول قد
 اللقاء المتقدم بالقبول وهو ليس لشيء لان المطلوب من الاجمال وهو ليس امر افوا بل لازم للكلام بل لا وقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة
 بالترجيح نعم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجح عند الاحتمالين لتوجه الجواب مقدمه حسب ما يلزم
 ان لا يكون محل اصلاً اذ ان كل محل يحرم فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطى والحقيقة والجمال على الاثنين بل على الاول فعدم الاجمال راجع لاجمال
 ورد بان ذلك اي الاستدلال برجحان عدم الاجمال فعدم الاجمال على الاثنين ثبت بالاجمال ببليل فذلك يدل على عدمه فان
 لا اعتبار لها عند وجود المنة فاعلم واجيب ثانياً كما في التحريم لاجمال على تقدير المتواطى من غير ان يكون عدم الاجمال على اذ اراده القدر المشترك لانه
 وضع بانه المتواطى لا مقصوران الاطلاق منتف اجماعاً اذ لا يقطع اليه من اي موضع كان بل من موضع معين اقول فيه ان النزاع مع قطع النظر عن امر خارج بل
 بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والافاضل لاجمال هذه الآية بخصوصية وكونه سبباً لفعول رسول الله صلى الله عليه وآله
 واصحابه وسلم فلا يفتل واجيب بالعبارة ان كثرة الاحتمال لا يوجب الغلبة بل كثرة الافراد فتثبت الشك على احتمال لا يكون معلوماً مما ثبت على احتمالين
 وفيه اناسمنا كذلك فان الاشتراك اقل افراداً بالنسبة الى المتواطى والحقيقة والجمال فليجوز المترد فيه بالغالب افراد عدم الاجمال غالب فليجوز بانه
 فتقدم مسئلة اذ تساوى الاطلاق لفظاً ومعنى فليس محتمل كالدلالة للحارولة مع الفرس وعند الجمهور محتمل واختاره ابن الحارث شيخنا في الاجمال
 لا يذهب بحليك ان تحريم محتمل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوى التساوى في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند اتقاء القرينة شيئاً
 فما لاجمال بدعي ولا يسيل الى الكارهة فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين محتمل ولا يلحق لعاقلة الكارهة بل لا فائدة في تعيين التساوى
 في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوى سواء كان في معنى ومعنى ومعنيين وان اريد بالتساوى في نفس الاطلاق سواء رتباً وراحتاً بالعبارة
 اولاً لاجمال لعله لا يقول بعاقلة كيف وما هذا الاكان يقال لفظاً يستعمل المعنيين والكان احدهما متبادراً بل هو محتمل ام لا ثم انه لا فائدة في تعيين
 على هذا ايضا فاذا ان النزاع بين الفريقين لفظاً فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنى التساوى كما يفسح عنه دليله ومن نفي كما يدل عليه لانه
 لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطى والحقيقة والجمال على الاول فقط دون الاثنين من عدمه غلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد
 والاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كلياً وان وجد في المثال المضروب ولنا ايضا هذا اللفظ دأب بين الجواز والاشتراك لاجاز فيجعل على مجازية احد
 فيه من الواحد والاثنين فلا اجمال لانه محتمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى الجواز عند ما فان قلنا هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احد ما معلوماً
 فليطرح الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فانهم ولنا ايضا احتمالاً لمعنى واحد غلب فيكون
 في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجاز كيف وضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحريم المسئلة في استعمال لفظ الواحد والاثنين بما هو
 اثنان وما لو كانت في لفظ يستعمل المعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لانها من خبرية فهو اجد رلان وجود لفظ يستعمل
 في الاثنين استعمال اثنان في خبرية فافادة في مسئلة يكون مضمونهما في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير مطبق فلا يتم اصلاً
 فافهم ثم هذه الدلائل يرجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون السجح والاثم الا اذا اريد بالتساوى المعنى الثاني والا فامطنة لا يعارض المأنة

وترجع ارادة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيما ثبتا الموضوع حتى يرد عليها اثبات اللغة بالترجيح وهو من جنس
 كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نفي عنه كذا تدبر بان المنظمة لا يعارض المأثرة وما ذكره لغيره منظمة ارادة المعنيين بترجيح كثر
 الفائدة ومنها غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد ارادة من اللفظ المفرد موجودة غالباً فتدبر الجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما طاهر
 كونه لهما مع عدم ظهور واحد منهما هو معنى الحمل وهذا يرشدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى مع لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور واحد منهما ممنوع فان عدمه
 لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فليزعم عدم الظهور فعلياً بالنظر في الامارات فمسلّم كلام لم يحمل ان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي
 فمن الشارع اي فحال كونه صادراً من الشارع ليس يحمل بل يحمل على بيان الحكم بخبر قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فافادتهما جماعة فانه
 مستعمل لبيان ان الجماعة موضوعه للاثنين فافادتهما جماعة السفر تنقذ بالاشنين فافادتهما عرفة لعرف الاحكام الشرعية
 لا لعرف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث ما ديا الى احكام التدريس السعادة الابدية فعرفه يرجح بيان الحكم فلا اجمال الجملون قالوا يصلح لهما
 اي لبيان اللغة والحكم لا معرف للاحدهما وهو الحمل فلما لا نسلم انه لا معرف بل عرفة معرف لبيان الحكم فانهم مسئلة لفظه حقيقة شرعية بان يوضع
 لمعنى في الشرح كما اختار المصنف لما قالوا الاستعمال مجازاً فقلب وسجراً بالحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالشكاح للعقد شرعاً
 باحد الوجهين المذكورين والوطني لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم مصطلح النحوي طرب واما اذا علم مصطلح النحوي طرب لقرينة فتعين المراد فلا
 سجال لتوهم الاجمال فلا يتاقي الخلف الذي اجد ذكره بالمتى رانه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا احصاكم
 رواه مسلم في حديث طويل قد مر وللشرعي في اللغة اي كنهه صوم يوم آخر قد تقدم وكذا في النفي نحو لاصولة الابطهوية قال القاضي لك
 اللفظ مجمل فيها اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره وافادتهما اذ اذ من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
 في الشرعي في الاثبات وفي النفي مجمل ولعل لفظ يكون على هذا المنوال ورواها اي رابع المذاهب لقيام منهم الا مدعى هذا اللفظ ظاهر
 في الاثبات في الشرعي وليس مجمل في النفي بل فيه اللغوي ظهوراً اعلم انه على طور الامام في الاسلام يكون اللغوي ظاهر اقبل الشبهة عند انتفاء
 القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فمؤاخذة ومن شالعه خبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل بعد سجر المعنى اللغوي
 فانهم لنا عرفة ليقض لظهوره فيما هي في معنى الشرعي مطلقاً اي في الاثبات والنفي فيحمل عليه من الاطلاق ولما ليع الامام في الاسلام ان اللغوي
 ليس عرفاني اول الاطلاقات فان تلك الاطلاقات مجازات ونحوه مسئلة بعد العرف ثم انما كان عند تخفيفه الصوة داخله في مفاهيم
 هذه الاطلاقات على ما هو المشهور فلا يستقيم في اللغة قال الا ان هذا التخفيف في اللغة مجاز شرعي فانه يراود بها السببية المخصوصة المشابهة لامر
 الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهو اولي والتحقيق انك قد عرفت في فصل النفي ان من الحقائق ما حجب بالشارع وجعلها
 مناط الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرطاً وادنا لها فالنفي الواقع عنهما لير السببية كما مر فلا ينافي في ذلك المجاز بل على المعنى الشرعي
 الحقيقة ويكون المعنى عنه مشروعا وصحياً باصله منها وقاسداً بوصفه الا اذا علم بدليل وساء ما به ان يكون الفساد لا لفقدان شرط او ركن
 والمفقود الركن او الشرط من الاستحالات فلا يصح تعلق النفي بها وتعلق النفي يكون على سبيل الحقيقة وانا واجبه في الكلام صورة النفي متعلقاً
 بما مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في اللغة فجعله مجازاً عن النفي فالنفي انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
 والماضي به بزمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لاصولة الابطهوية على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا لعل لفظه من ههنا النسخ
 والصحيح الا ان عند التخفيف في اللغة مجازاً وادنا له التعلق بالحقيقة الشرعية القائمة الا كان او الشرط لا يخفى ما فيه من التكلف

وما يشهد به العزم ونحوه وما بالبحر في المنع عنه يجعله لا محسوسا كما ينبغي له من هذا الاول فختار الامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال وبيده
 يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب ظاهر بحيث لا يعرف حال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امره وهو الصحيح
 فلا يكون الفاسد شرعيا والنفي للفساد فيعذر الشرعي الاما جازا كما للغوي منها فانه مجازا ايضا ولا معين فلهزم الاجمال بخلاف الامر فانه يقتضي لصحة
 خلافا فيما فلا تعذر واجب في كتب الشافعية لا تسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيمية المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفساد فلا تعذر
 في تحقق المنع واستند في المنع وقال الامام فخر الاسلام في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم دعوا للصلوة ايامكم ثم جعل في ذلك وقطع الدم
 على الجوع ليلته ثبت اني عيش حين سألته عن الاستحاضة سواء الدار فظني الاجمال فان دعي مني من قبل في حاشي ميرزا جان له ان يلزم الاجمال
 ولا حاجة انقول للشيخ لغيره فان النجاسة لم تتردد ولم تسأل البيان وهذا ظاهر لكن له بقوله ان اشكال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرين الدلالة
 على المراد محلات ومنها العلة للقرينة تبين المراد عندنا لا تسمى ان لفظا القرء وهو محل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في مخصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
 قد مره واجاب على اصول الحقيقة او لا ان اقتضار النفي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتضى الصحة فالمنع الشرعي عندنا صحيح باصالة فاسد بوجه
 وثانيا ان تساوي الجواز الشرعي والحقيقة اللغوي ممنوع بل المجاز ارجح لقرينة وان النفي يحمل على النفي فلا تقييد الشرعي هذا المذهب الرباعي دليله
 تسوية المنع الشرعي في النفي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فقيهن اللغوي فاما في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا ولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند
 الشافعية وثانيا لو سلم لعذر الشرعي كما هو التحقيق عند تحقيق اصحابنا عند دالة الدليل على الفساد في التقيين اللغوي ممنوع بل المراد الهيمية لا الهيمية
 بل المساواة التي هي ممنوعة فان الهيمية ممنوعة والظاهر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النفي عندنا للصحة واما دل ان الدليل على الفساد في ذاته
 فالحسني مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقة ولو سلم فالتقيين ممنوع فالفصل الثالث في البيان قد يطلق على نفس غير الظاهر وقد يطلق على ما به الظاهر
 بالاشارة في عندنا كحقيقة ما لفظه او غيره كالفصل فانه يبين به الحمل على كماله كما سيجي ان شاء الله تعالى في بيان بين بمطوقة او المابين بمطوقة وهو بيان الضرورة والظاهر
 الكلام يريد ان المال الا لمراسي لا يسمى بيان الضرورة وهو الا وفق الكلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وهذا الفرع من البيان بالم
 في نوعه حيثما اشتمل الدال التزاما ايضا بظاهر الاول البيان بالمنطوق اما موافق للدلول وانما ذكره ونوعا لاحتمال مجازا وخصوصا او تعيينا لاحد محتمليه او
 موافق للدلول والاولى وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعله اراد به جفي المراد على مصطلح الشافعية والافنيان التفسير
 لا يخرج من بيان الجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام ما بيان التفسير بيان الجمل والمشتك مثل قوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة
 والاسرار والساعة ونحو ذلك ثم حقه البيان وحلف المشتك على الجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان لم يشترك
 قد لا يكون مجازا نحو اني شتمت فلانة قوله ونحو ذلك كاحد معطوف على الجمل والمراد به بيان اقسام النحوا لا على الاشكالية كما لو تم ظاهر العبارة
 في بيان الشرح والالكان ينبغي ان يقول ونحو ما ونحو ذلك ومنه تفسير النكايات ولامع الاجمال وانما ذكره لرفع احتمال التغير عن الظاهر
 وهو بيان التفسير كذا كيد الحقيقة في العام والبيان الخالف اما مقارن كما لا يستلزم وهو بيان التغير بيان التغير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقة
 لا يجرى فعل في كونه لانه لا يكون الاتهاما ولا يجوز الترخي اصلا لما مر في عدم تراخي تخصيص العام بالمقارنة لانه لا يفسر بها واليه اشار بقوله
 في الاصول لا وقدم في التخصيصات او متأخر وهو بيان التبديل وهو التسامح فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابو زيد
 في التبدل كونه تبديل هو لشرط فانه تبديل الحكم الجزاء اذا حكم فيه اصلا بل يحدث حكم تعليق بين الشرط والجملة فلهذا الحكم من نوع اذن
 وجهه الى عدم من مبداه الا مرفقا بخلاف الاستثنا فانه مية الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما لفظه بعد الاستثنا فلهذا الحكم من نوع الحكم لا العزم

والشع خارج عن البيان لانه لم يرفع بعد تحقق ومخا الكلام انما كان التحقيق في الجملة ولم يتبدل وانما لم يبق وبالمقام ليس من دلالات الكلام فذكره بفتح الفرق بين الاستثناء والشروط والفتح في كون الاول تغييرا والثاني شديدا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة في اقسام كلهما ودلالة سكوتنا لسكوت سناك

والمنها ما يكون كالمنطوق في الموضوع كقولنا تعالى وورثناه نوحا وادنا وارثا اخر فانه لو كان مع واحد الزوجين فليس للاول ثلث بل ثلث الباقي فقامه الثلث دل السكوت عن نصيب الباقي للاب لان السكوت في موضوع الاحتج ببيان واعلم العلم ان نصيبه فيه وقع لما يورثه وان الابوة يلزمه المصداق ولم يصحبه خبر الباقي فالدلالة من قبل الاشارة وقد تميز بان كون الثلث لاحد ما مع حصر الوراثية فيها يلزمه كون الباقي للباقي منها فالدلالة الترتيبية لدلالة السكوت

والاحتج بفتح الزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بين بيت المال ساقط فان للزوم العرفي كان ومنها الزوم في العرف قطعيا واجوبا لالبابته لانتها بين دلالة التزام ودلالة السكوت فذكره والاشكال من اللام فخر الاسلام ساقط عن عمله مثال آخر قال الله تعالى ولا تأخذوا مما غصبوا شيئا الا ان سخطا فان لا يقيا حده والله فان غصبتم ان لا يقيا حده والله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجية حال الجمع وهو الاقتداء بسكوت فعل الزوج والاب من فعله فاعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الجمع طلاق لما كثر عن الامام الشافعي في احد القولين انفسح لطلاق حتى لو تزوج اياها بعد الجمع من غير تحلل الزوج الاخر لا يملك الاطلاقين خلافا له ولما صار طلاقا في الطلاق يبيح نوع ذلك الى الفضا والعدة يقع الطلاق بوجز الجمع في العدة فيلحق بالمتعلقة بصريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه الفرعية ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكنة على حكم السكوت كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة لظنها حرة واشترى امته يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولد ثم ظهر انها امته المستحق ولد المغرور حر بالقيمة على ذلك الاتفاق اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكوتهم عن تبين تقويم منافعهم تضمنت قيمتها بقيد السكوت عدم تقويمها شرعا للكون فلا يلزمه قيمة المنافع عليه والآسي وان كان تقويمها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان عندها معصية والصحابة محفوظون عند انسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريعة فاشتت ولا تقدم ولا تاخر ومنه اى هذا القسم سكوت الكبر ولو بالعدة عند الاستئذان اى عند استئذان مولى اياها بالكنح فانه يدل على رضائها لان حياتها مانع عن التكلم بالرضا صريحا ولو بيده ما روى الشيخان عن ام المؤمنين عائشة الصديقية مرضى الله تعالى عنها فقلت لیسام النساء قال نعم فقلت ان البكرية حتى فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب بواء او تقصير قالوا للشفعة شرط منها طلب الموائمة هو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخرا الى القضاء المجلس لطلب شفعة على ما اتت به الامام الكرى من الرواية والاكثر ان على انها تطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقر الكتاب الى آخره لطلبت شفعة ومنها طلب التقير وهو طلبها عن البائع ان كان فاندأ عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشتباه ونفيها يمكن اثباتها عند القاضي وسند لو ابا السكوت دليل للاعراض فانه لو لم يكن موعضا لطلبه والالزم لتقريره وهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت على الاعراض عن طلب حقه على ارادة ثم يطلبه بعد يوم او بعد فراغه من الاشتغال بالضرورة كيف وهل هذا الحق الاكسائر المحقوق ولا يطبل بالناخبة مدبرة فكذلك اذ او اما التفسير فانه يلزم لو اخر الى ان يصرف المشتري اما التاخير عن المجلس فكلما فان قلت قد يستدل في الهداية بقوله عليه على انه واصلها به وسلم للشفعة لمن واثب قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب الموائمة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عند الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا فانهم ومنها طلب الخصوصية وهو طلبها عند القاضي ومنها انها يحتاج اليها اعراض المشتري او البائع عن اعطاء حقه ولا يجب تعجيله حتى لو اخر مدة مديدة لا يتطل عن الامام محمد ان ليس له التاخير الى ما وراء الشهر من غير ومنه سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشترى على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضاه فيصير مائة ولا ينفذ لقر فانه ويتكلم باليون التي تحمت على رقبته لان الظاهر

من جالته تقيدها لم يرش به والا لزم التعزير المتيقن اذ اهل السوق يعاملون معا حتما والاعلى استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن ياقوزنا تاخيرهم
الى الجاهل العتق فتضررون فانزع قول زفر الشافعي انه يحمل كون سكوة لفظ الغبطة عليه ثم وقلت المبالاة لفعلة فلا يكون رضاه فلا يصير ما فوضنا
وجاهل دفع انا لا ندعي ان الرضا مطلق بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التعزير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت دفعا للطلول البقيع فيها
فتعرف فيها السكوت كعلمه مائة وعشرة دراهم فالمائة الف درهم اتفاقا لتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن به عدد مقرون مع مميته اعتمادا على الفهم في
التعارف الثبوت على الزمة بخلاف علمه في غير مائة لا يكون مائة دراهم ولا مائة عبيدا اتفاقا بينا وبين الشافعي لعدم التعارض وحلف في له علمه مائة ودرهم فعندنا
مبين ويكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة يحمل يتوقف على بيان المقارنة لتعارف السكوت عن مميز عدد مع ارادة عطف عليه الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كميتهما الكمال على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للتحريف والتخفيف الشافعية قالوا العطف متبادر لانه الاصل فيه وجوبه
التفسير على الاستحالة فلا يقع المذكور تفسير فلا يكون المائة دراهم ولا يخفى ضعفه فانما نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ما سكت عن مميز المعطوف عليه لانه اعطوف على مائة من جنس مائة الف درهم وقد يحاسب بالنقص بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان اعطوف لا بد فيه
من المغايرة والسحق انه غير اراد فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار الميزة ثم الدراهم مميزة عن مائة الف درهم بين العالمين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فانهم ثم هنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انما من قبيل التقدير في دالة بالمنطوق فان المقدركا للمفوق فلا يكون من الباب وهو
ولالة السكوت الا ان فهم السكوت بحيث يشمل التقدير ويؤيد بالمنطوق المفوق صرحا فهدى به سلكه لصيم البيان للجهل وغيره بالفعل كالقول في كذا
بالقول خلافا لثبوت لا يعتد بهم لانا الفعل الصالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب الجمل بل عقيب الكلام مطلقا ففهم المراد منه قطعاً فيصالح
بينا كالقول بل اولى منه ليس كجبر كالمعانية والفعل معانين والقول خبرني البشير روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس كجبر كالمعانية فان المتأخرين
ابن عمر بن عثمان قومه من بعده فلم يلق الا لاوله فلما عاين ذلك القى الا لاوله وفي الدرر المنشورة برواية احمد وعبد بن حميد والبرزاذي ابن حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعانين كالجبر خبره برب تبارك وتعالى ان قومه فتوا العبد فلم يلق الا لاوله فلما رآهم وعانهم القى الا لاوله
فتكسر وكسر لعل هذا كان مثلاً فكلهم به رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع التعليل ليس كجبر كالمعانية
والله اعلم ولنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعلة كثيرة من الصحابة وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتوني في اصلي رواه البخاري
في حديث طبري بلفظ صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحته يوم النحر ويقول
ليأخذوا عني مناسككم لعل الاجل بعد مجئ هذا يدل عليه اي على انه عليه وعلى الله واصحابه وسلم من بالفعل اقول لان معناه اسمى معنى كل من الحديثين افعلا ما تفهمون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فافهم من الفعل ليس بالشرع كما طعن في التحريم وقيل فيه فعله هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان النفس بل
ان بيانه بالشرع فبطل الدليل الاول من كون الفعل معناه لان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البانية بالشرع ويلغو الفعل اذ به كفاية وليس كما
ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال وهو ما بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع عليه السلام
وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروض من قبل وكان الحجاجيون يعرفون الصلوة بالحج واصلين وكجبر فليس هذا اشارة الى بيان حمل
بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوة صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتتة على الندوبات ليس من وجع الامر للندب بالحديث الثاني
لبيان ان امر الحج متقرر على ما فعلت ولا يشترط شيء من افعاله فخذوا عني هذا الخبر وانكره النحوي السابق فليس هذا من الباب شيء وما الايراد بان خذوا عام
في القول والفعل ولا حجة في تبين الفعل فمنذ بان العام كالتخاص فيفيد ان الفعل يصلح بياناً ما قد بر المنكرون قالوا الفعل طول من القول فيلزم

التأخير أي تأخير البيان مع إمكان التجميع بالقول عند كون الفعل بياناً و هو باطل فبطل بيان الفعل قلنا الأطولية مطلقاً ممنوعة فإن بعض الأفعال يكون
 أحضر من القول ولو سلم الأطولية فلا نسلم امتناعه واما اختياره الأطول فليس هو القوي البيان من القول والفعل لأن الخبر ليس كالمعانيه ولو سلم
 عدم القوة فالتأخير لا يمنع مطلقاً بل إنما يمنع عن وقت الحاجة كما سيجي الشاء الله تعالى فالتفت بهذا التفتي في الجمل إنا غيره كتخصيص العام فلا يتم
 فيه وقد عرفت أسئلة قلت إنما يمنع التأخير فيه عند تأخره في أي عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب أيضاً بمنع لزومه التأخير منها لأنه شرع فيه على
 الاتصال لكن الفعل يستدعي زماناً فيوجد فيه فلهذا تأخره كمن قيل لما دخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعيد موخراً مع أنه إنما يكون المدخل بعد
 أيام وشهور بل مبادراً فكذا هنا لا يعيد الميسر بالفعل موخراً بل مبادراً كذا في شرح المختصر قل ليس من سافر مبادراً بل هو مبادراً في المدخل الذي مثل
 الجمل إذا لم يكن تحصيله في زمان قليل فتخصيله في كثير تأخير التبعة فلا يكون سبابة ولو لم يكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثلاً لما في الباب فإن
 البيان منها يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر إلى البصرة فسار في الحال لا يعيد مبادراً السلام عن الأيراد قول السفر إلى البصرة تحقيق
 بأول محرم صج بالنية اليها والبيان إنما يحصل بالآخر فلا يصلح مثلاً كالدخول في المثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعيد موخراً
 بهذه الكلمات قليل المجزئ ليس من دال لم يحصلين ثم أقول لو قيل المعنى من استدلالهم لوجاز البيان بالفعل لزم تأخر حصوله مع إمكان التحصيل
 بالقول فالتأخير تأخير عن القول لا عما هو بيان له لأن دفع هذا المنع فاقهم لكن مريد عليه أي لا النقص بالبيان بالقول لمطلب فانه يتأخر بانه مع
 إمكان تجميعها وثاناً بان جواز هذا التأخير مجمع عليه لم يخالف فيه أحد فلا يتأتى دعوى بطلان التالي بخلاف التأخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم بوجه
 في الجمل أيضاً فقد أضعف المنع على هذا التوجيه فمائل مسلمة القول والفعل إذا التفت في المقادير وعلم المتقدم منها فهو البيان لأن التوليف
 حصل به وبالألم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح إذا الحكم عن التبيين تحكم ولا حاجة إليه أيضاً وقيل المخرج في الدلالة مقدم لأن المراجيح لو كانت
 والمتقدم كيف للتقديم فهو المراد واجب كذا أي كون التأكيد راجعاً على الموكدة في المفردات نحو جازني القوم كلامهم دون استقلال فانه يجوز فيه رجوع
 التأكيد بالاستقراء وإن خالفنا أي القول أي الفعل في المقادير كما روى أنه عليه السلام وأما في الصلوة والسلام طواف طوافين وقدر روى النسابة
 عن حماد بن عبد الرزاق الأضرعي عن أبي إسحاق بن محمد بن كنفية قال طفت مع أبي وتبع جميع الحج والعمرة طواف لهما طوافين معهما طوافين معهما
 أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك وحديثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأما به وسلم فعل ذلك قال شيخنا ابن القيم في فتح القدير حماد بن
 ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر بن عبد الله بن أنس بن مالك قال سألت أبا عبد الله المديني عن ابن عمر
 رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأما به وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد معي واحد منهما حتى يكمل منهما وقال شيخنا
 صحيح حسن غريب فالتمسنا القول للبيان مطلقاً تقدم على الفعل أو تأخر لأنه أظهر وأدل في تعيين المراد فإن الفعل ربما اشتغل على الزيادة من المحدثات
 والفعل الزائد كان ندب أو واجب يختص به عليه السلام وأما به وسلم والنقصان كان في الفعل تخفيف في حق صلى الله عليه وآله وأما به وسلم
 وسلم قال أبو الحسين المتقدم هو البيان أي كان من القول أو الفعل وروى بغيره من نسخ عليه من خلاف الأصل لو كان المتقدم لفعل فانه إذا تقدم طواف
 وكان هذا الفعل بياناً للجمل وجب علينا طوافان فإذا امر بالطواف في أحد النسخ أحدهما كاف التفتي أن يلزم النسخ لأن وجوب طوافين إنما
 يكون عند دليل الناسي مع دلالة دليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل سيجب إلى دليل الناسي بل بالجمل كذا في الحاشية وخصص
 قوله بما فيه دليل الناسي إلى النزاع لفظياً أعلم أن الحق بهذا القول واختاره الأندلسي ولم يوجب أيضاً في كتبنا ما ينافيه فإن المتقدم مفهم للمراد
 قطعاً فلا أجمال بعده واما لزوم النسخ فلا بأس عند اقتضاء الدليل واما اشتغال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك فوقع بعد الجمل لا فاعول

وليس صار من البيان على ان الحمل باق على حاله وفي هذا القول والفعل سواء قلنا ان خلقوا في ان القارن عليه طواقان وسعيان للعمرة وال الحج او
والحد لهما فاما ما صاحبه في هذا الى الاول والثاني واستدل بما مر من رواية الترمذي وبقوله عليه وعلى آل وصحابه الصلوة والسلام فقلت
المعروف في الحديث مستدلوا بما مر من حديث امير المؤمنين علي بن ابي طالب ورواه لقل فعل وحديث ابن عمر لقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا عنك لفظ
وبينا انه لا وجه لبيان القبول قلت انما كشفنا الغطاء فيما لم يعلم القبلية وهي متناهية لجهالة بعد واجاب عنه المصنف بقا من التفسير ان القول انما يتعين للبيان
انما لم يدل دليل على قوة الفعل وتوجيهه ومنها قول وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طواف اربعين مرة سبعين سنة نبيك هذا
وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن حماد بن عيسى بن سعيد في قصة طوييلة فان قلت تدري في هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين انما اخبرني بالقرآن فان
امير المؤمنين بما ذكره فنفيا فخطب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة وكيف وليس في الروايات الاخرى ما ينافي بل هذا سبب للمرويات الاخرى وكاشف
لا جملها من هذا الخبر وان كانا نفي على المتأمل فان امير المؤمنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتهما هذا لا يدل على الوجوب اما عند الخصم فظاهر ان
السنة المطلقة عند محمد بن علي بن رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمنذور والمواظب
عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرأ نطاف لهما طوافا واحدا وقال وبكذا فعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فالحق ان ان الاثنين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذا نوجب بان البرج في شد للقول فالتعلق الفعلان لا يتعارضان قلت منها
علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج لبعث الحجرة الا مرة واحدة فاما كان نسكه قرا ناكما لفظ به اكثر الروايات فهو في
وجه الوداع لا غير وقد نقل الفعلان وقد تعارضا البته وانما لا يعارضان اذا احتل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين
عمر و امير المؤمنين علي رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانها راجحت في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا من هذا ومنه من عبد الله
بن مسعود وذهب عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما وهم ارجحون على ابن عمر ايضا قد خصصنا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يلزم انحصار
في اركان احدها كيف واذا ضم شفع لقل الى شفع في التسمية لا يتداخل شئ من اركان احدهما في الاخر مع ان الاحتياط في العبادات يقتضي ذلك ايضا
في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى وانما الحج والعمرة لله فاما يدل بالعبارات على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه التوهمان
فلا يعارضه لغيره لاسيما الذي حكم بغيره فتيادل بانه اجزاء طواف واحد لكل منها طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طوافي القدم والرفع
ليس اركانين فانهم رانا الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامها فانهم سلموا

في الظاهر يجوز ان يساوات بها اى من البيان والبيان عندنا وعند اكثر من اغيارنا ومنهم الامام محمد بن الرازي وابن الحبيب يجب ان يكون
البيان اقوى دلالة واما في القشيري فلا يجب القوة عند من فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخير الواحد وقال ابو الحسن يجوز الادنى دلالة في التبيين
وهو خلاف المعقول كما في الجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا ظاهرا لا يدل على ان يجوز في بيانية الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شئ ادنى من
الجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل فنية نوع قوة منه فالما صوب ان يجوز لمسئلة عاتية في المساوات ثبوتها ودلالة ونسب خلاف اكثر
الاول والى الحسين في الثاني ويدعى الاتفاق في الجمل في الاول لنا قول تخصيص العام بالعام وهو شخص من المخصص مطلقا ومن وجه واضح
استقرار المصير كيف لا اكثر الشرح عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطع الدلالة واما عند غيرنا فلانه طعن في تخصيصه بالمتساوي
انما فيه تخصيص عام غير صحيح هما على خلافه وليس هذا حكما لان اعمالنا غير من الفاء احدهما عند المعارضه بخلاف الادنى او لا معارضة هناك بل
الادنى في غير ان قرينة السبق لسيا قد اؤخر مما يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا حكم كما في قوله تعالى احل التبايع وحرم الربا

التي كون الثاني من اختصاصها بالحق المحرر في الجواب ان المراد من هذا المسألة ان في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والاعاد بالاعاد والافاد بالافاد حتى يلزم
الحكم بما لا حاجة اليه فانه قد تم الكلام به دون هذا التكليف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف يلزم الحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يلزم وعلى المحرر
بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر من ان بعد تخصيصه بغير العام اضعف من القياس فتركوا ذلك لان
قالوا لا بد من القوة والافاد بالافاد والمساوي او المرحوب والاطلاق الاول لان التساوي الحكم اولا احصية له مما في البيانته والاطلاق الثاني لانه في
المحروب يلزم انما المراد من المعارفة المرحوب اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بانهم وجه قولهم انما مقتضى تخصيص المخصوص بالمعنى العام
لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند تأنيده فماتل ولا يراد عليه ان المصنف قد من اختصاصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما هو مقتضى
والذي قال بهما مما شاة مع انهم وابداء التحمل في كلامه مسلمة التناهي جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت
تجزئة التكليف سواء كان موسعا او مضيقا فالشرع قبيح لا يجوز انما لا يجوز انما لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي
والكاره سكايرة وعمل قياسي في التاخير مع ما يطلع عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فوجب التاخير في المكلفون قالوا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
التيك والامر منها للقوة والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد
انه للقوة والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد والافاد بالافاد
عدم كونه للقوة بالافاد هو قوله تعالى فان لم تفعل فامضت رسالته فان عدم فعله لا يمنع من ان يكون قد فعله في وقت الحاجة الى اباية فقلت لا تسلم
الا ان يحتمل التكليف ويقال لما كان وجوب التبليغ انما هو في وقت الحاجة الى اباية فقلت لا تسلم الا ان يحتمل التكليف ويقال لما كان وجوب التبليغ انما هو في وقت الحاجة الى اباية
فما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متعلق كما ورد في بعض الروايات ولا يتصور انما ليست على ما هو عليه
بعض ما نزل اسلم من الله ورسوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فوجب التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يمنع وعوى ان بعض ما نزل
اسرار مصنوع التبليغ الا عن البعض القليل المتأخرين وهو انما في وجوب التبليغ مطلقا فانهم مسلمة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير من
وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف بخبر موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في الخبر هو وقت تعلق التكليف بالخبر مضيقا فمضى
تكملة فانه لو تأخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفه بالجهول وطلب الايتانه ولو موسعا واما ان الجهول محال من المكلف فلا يجوز انما لا يجوز
الا عند مجوز لكلف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عنه هم القينا اما ما في بيان التفسير الى وقت الحاجة فالخبر الجواز واما بيان التفسير فلا يجوز
تاخيره كما مر عند الحاجة اليه والصيغة في جملة من التفسير انما لا يجوز انما لا يجوز انما لا يجوز انما لا يجوز انما لا يجوز انما لا يجوز انما لا يجوز انما لا يجوز
الا ان الاسطر اني ذكر ان الاشهر قدس سره نزل مضيقا على الصيغة في تناظره وهداه الى الحق فخرج عن المنع الى الجواز اكرام من جواز التاخير
في البيان التفسير ون الاجمالي لنا ولا قوله تعالى لا تتحرك لسانك لتعجل ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرآنه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
وشره للترجي فيجوز الترجي فان قلت البيان عام فنبغي ان يجوز موثر اقلت البيان ليطبق في العرف على التفسير فاما في التفسير
على انه يخص بما عاده له ليل قاطع قد مر مع ان الافاد في جنسية فثبت تاخير منسب البيان وقد مر عدم جواز تاخير التفسير فمضى التحقيق انما لا يجوز
التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقابلة بيان التفسير في اولنا في كلام من جازم الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزلي كما
ورد في الصحيح عن ابن عباس انما نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يتلى لسانه في سرته القراءة على محاذاة قراءه فيجوز

سید الشہید

خشية التسيان فتركوا الجمل لا يجوز لسالك القرآن عند تليغ المبلغ لاجل التيسيل فان علينا جميعا في صدر كل علينا ان نترك ما به فاذا قران بلسان جبريل
 ما قرأه على قارئه بعد ذلك ثم علينا بتيسر الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة قتال فيهو الثاني سلمنا ان البيان ينبغي لتفسير لكن كلمة ثم انما
 وحدث على الجملة فلو انا والشيخ في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على اليد موخر عن كون الجمع في الصدر والقرعة
 عليه في الايجاب وجوب البيان بعد الجمل مترخييل الحق ان تم ههنا الانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله اعلم
 ان علينا الجمع والقرعة ثم علينا شي آخر هو البيان والتفسير فاقم ولنا ثانيا ثانيا المصلاة والزكاة فانها مجملان بنينا بالفعل والقول بتدريج
 ولم ينشأ ور بعد الرسول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا ارجو ان قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل به وقتة يعني التاخير
 مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز استدلال على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يامركم ان تدعوا اليه بالبر قالوا اتخذنا من دونه اولياء انما نحن في الشك ان
 من الجاهلين قالوا اوعى لنا ربك مبين لنا ما هي قال انه يقول انما البرة لا فارض ولا يكبر عوان من ذلك فان فعلوا ما لم يأمروا الى اخر القصص والبرة
 المأمورة كانت متعينة عند الله بليل البيان موخر اولو لم يكن بياننا كان المأمور متجدا وادبوا بطل فانه لم يوسم متجدا اتفاقا فمتبين البيانية
 مع التاخير والتاخير على الساتل ان هذا المكان بياننا كان بيان تقيلا لتفسير فليس من الباب لغم استدلال بها في كتاب الشافعية حيث اخذوا
 عامة اجيب باننا كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها لغيت بعد السؤال لشدة عليهم الاستئذان وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد
 فلما تسلم انه لم يؤمروا بتجديد لغم لم يؤمروا بهما بين ما امروا به اولاهل الامر والبر من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي قال في
 رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو فوجوا الى البرة لاجراهم لکنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله
 عليهم رواه ابن جرير وابن ابی حاتم من طريق لكن بلفظ لو اخذوا في البرة كذا في الدرر المشورة وفيها الفهر رواية البرة عن ابی هريرة
 مرفوعة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان نبی اسئل لو اخذوا في البرة بخريم ذكرا ولا جزاء عنهم وفي رواية ابن حاتم بزيادة
 لکنهم شددوا فشد الله عليهم ورواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم
 بادني لبرة لکنهم لما شددوا على أنفسهم شدد الله عليهم والذي نفسي بحه لولم يستثنوا ما بنيت لهم فانه فاع ما يرامى ان الخصم لا يرى قول
 الصحابة حجة على انه لا يريته في قيام الاحتمال فكيف للسند فانهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان تخييرا
 من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل لقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يح عنده كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال
 من قبل حيث قالوا اتخذنا من دونه اولياء حتى اكد رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه المصلاة والسلام وقال عوذ بالتدان اكون من
 السجائين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البرة كانت متعينة من قبل ثم بين انهم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعققة القاتل
 وفحصل الخصومة فانهم المنكرون قالوا والا التاخير محل بالفعل للجمل بالمراد والجمل لا يوتي به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان
 فلا شدة في الاخلال بالفعل وثانيا انه اسي الخطاب بالمحل قبل البيان كالتخطاب بالمحمل الذي لم يوضع لغية في عدم الافهام او لا
 فمبين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالتخطاب بالمحمل لفرق بنينا فانه اسي الخطاب بالمحل لغيره ان المراد واحد ما فيقيد معرفته بالحكم
 فيصير على فعله وليصدق به بخلاف اهل فانه لا يفيد شيئا فصرح قيل في المختصر كتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان الجمل فجاز تاخير
 اسمع المخصص الذي هو من بيان التغير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اسي عدم وجوده وفي التاخير لعدم وفي عدم
 الاسهل الوجود وقيل اندفع ما في التخرير من منع الاولوية مستندا بان العام في هذه الصورة ارى به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا في

ارادة المتكلم فهو كالمجمل وشدة عليه بانه لم يفرق بين عدم التخصيص وعدم التعميم اذ لم يسمع المتكلم بانه قد كان له قصد في قوله كذا بل هو قد قصد في قوله كذا ان العالم ليس بحق لان العالم ليس بحق بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد قيل به او ليعقد وهو غير مراد على هذا الفرض وهو تحصيل تلبس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تأخير البيان فقد مر لا فائدة عليه استدلاله في كتابه اشافعية بان سيرة الناس فاطية الزهراء اسمعت بقوله تعالى اوصيكم التثاني اولادكم الى الآخر ولم يسمع التخصيص من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة قلنا لو سلم انه تخصص فليس فيه تأخير الاسماع عن المتكلمين كلامه والكلام فيه قانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد بل التبليغ الى البعض فاسماء التخصيص كاف فانه يبين الحكم والمراعاة عند فيحصل بالقل عند غيره وقد يجوز انما اسمعت نفسيست فتدبر سماعه لا قطع في الحكم الثابت من المجمل مع طعنة البيان خلافا لاكثر التحقيرة اذا بين المجمل القطع بالشك كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة يقال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره لا شذوذا كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام واكثر صاحب الكشف الكبار بليغا استدلالا بما اشار اليه من بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطع هو الكتاب شذوذا وطنى هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت متطوفا في غاية ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادرا احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادرا المعنى من قطع الشك بوجوب القطع اليقيني وذلك لان احتمال عدم اراقة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعدو فاولقه فلا يغير القطع بالمعنى الاصح وهذا المعنى كما يقال النص قطع مع احتمال التاويل وعلى هذا فلا بد ان هذا الحكم لازم من القطع والظن سمعته انما هو متبادر بل القطع المتبادر منه هو انما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظن له دخل في الاقادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا بخلاف الظاهر من بظنه فان هذا الصرف لا يوجب تبادرا المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة منطقية محتملة فافهم المعنى اليه محتمل فتأمل فانه من تأمل لظاهره فان الخبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل المساواة قطعا وهو ظاهر فارفع المانع عن القطع وهو الاحتمال قطعا وقد فرض المقتضى للقطع قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلو لم يحكم قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراى غير النحر الذي يفيد الظن قطعا فان مقتضيات الدليل جارية فيه قول كل دليلهم انما لا نسلم ان الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا لكان اجتماع الظن مع المساواة وبما لان مقابل الظن جائز وهو ما قد اجمع اجتماع الصنفين وبما مع ان امكان اجتماع الصنفين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن قلنا الظن ليس مرجح وبما لانه مقابل له وحده سيجوز باتفاق الظن وبما لان السالبة قد يصدر باتفاق المصنوع وبما الاتفاق بناء على ان الخبر من الاحاد فيجوز لسيان الراى فيجوز ارتفاعه من بيننا والسريفة ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس مرجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي في إمكانية فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هذين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيكم ما ظاهرا فان الوصف في هذين القضيتين عين الذات فنقولنا الظن مرجح قطعا ضرورة هو معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا لظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس مرجحا وبما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان استدلال لم يافز بما في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا يفر وبما بوجه بان الضرورية فيه مقبولة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا واسكان عدم الترجيح حال عدم الظاهر والمشرطة الشرطية في تقدير الوجود وبما الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا اقر مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيم ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا لوام موجودا فانه يقع المانع في حال وجوده فلو لم القطعية حال وجوده فثم المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبين الخبر ولا يجوز في تمام الحال

فصل في كذا الفعل قال وقول الراوي نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دليل بالذات بل هو دليل على ما ليس بخروج كذا على ما عليه على الدوام في كل زمان
ليس ايضا والاصول بالذات بل هو كما شئت من بقرينة ان فعل الرسول مع قسرة الله تعالى عليه لا يكون من غير وجه وادور النص دليل على صحة
فما يصديق عليه فهو تعريف بالمباين والحوار انما لا تسلم انه دليل على صحة بل هي فانه كما ان الحكم ليس الا افضل كذا كذا ليس الا لا افضل عرفا فمما اشار
الى انه لا يصح الاستدقاق الا ان لم يتم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي والطلاق النص عليه بعيد بعد
منه اطلاق اللفظ ويأتي عنه توحيده بالدال فانه المبدول على ما وقع على سنة المتأخرين الا ان لم يتم اطلاق نسخ على اللفظ اليه كما يشعر قوله
حرفا فتمت ثم هذا التعريف ينبغي على ان الحكم الاول هو وقت يوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الاما الذي وقت
به وبما يتخلل الاول فانه ينبغي على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعروفين خلاف قال ابن الحاجب انما في اللفظ لان صراحا بالمر فتمت وال
المتعلق المظنون استمراره قبل ورود النسخ وهو المراد بانها ادا الحكم وليس لقرار اليه لان قد تم الحكم بالمرق ورون لانتها لان لا تعاد ليس الا عدم جرم
شي لاجل الاداء وهو المرفوع ويأتي عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتها الحكم الى ان معين وهو ارتقاء التعلق المظنون بقراءة فيقول النسخ الى التخصيص
يكون في الزمان مثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتخصيص ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى بل كان متنا واما الكل اي كان متنا في الزمان
فكان النسخ رعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول وكان الخطاب في علمه تعالى مخصصا ببعض
من الازمنة وهو اي الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقيد عند نزول المنسوخ وكان النسخ يات هذا الاما المقيد به كما عند الله تعالى فالرفع
بالنسخ وهو مبني الى الاول وبيان الاما الى الثاني والاول اي كون النسخ مرفوعا بالنسخ لولا ان يرفع بالقتل عند المعنوية فانهم يقولون القتل كان
حيوية قد ارتفع بالقتل لولا القتل ليقع حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والنسخ بيان التقيد بالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فان القتل
مبيت باجبه عندنا واذا جاء الاجل لا يستأخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامته مجي الاجل ولولا القتل لما شجى اجله اقول لو بدا الثاني ان النسخ شرع
بالضرورة كشرع الاخت في شرعية آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نسا وخير الاخوات انما يصح بقدر ما فلا يتعلق بالكل وفيه لا ما يحد او من
انجاز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون تشريعا دائما كبقية وانه قد بقي الى زمان نوع عليه السلام مع انه قد تكلم الله ما في
البعين خير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة موقدا وانه ان منسوخه عندنا ضرورة فتدبر وليو كيد الاول ان النسخ المرفوع فيجب
التعلق مستمر فليس نسخ الادفعه فتدبر قال مطلع الاسرار اللبية والدمى قدس سره الاصفه ليس جعل النزاع معنويا على هذا الوجه صحيح والامر
بحجية اليه ليقف فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم على الله تعالى بما لم يرد اليه الدليل والحكم به الجبر واليقين
كل الاحكام موقفا في علم الله تعالى عند احد ولا لكل موجه عند احد فلا يصح فلا يمكن احد من احد المعنويين طلاقا والفرق ظاهر بيان الاما يجوز ان نسخ
قبل مجي وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيدا التام بمرام مطلقا عنه اسم مقيدا بوقت لم ينزل ام مقيدا بوقت
له عند الله تعالى الى اجل معين مقدر للتبعية والتدبير به يعلم هذا الاجل فاذ جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين في الحكم
باجله با ما به احد سبحانه وظهور الاما انه ليس الا بهذا المرفوع فمن نظر الى الاول عرف بانها ادا الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرف بانها
وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو حق صاحب شرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه
بظاهرة البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بياننا محض في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا وما قال في البديع واذ كان في نسخ جبهتان
صح التخصيص لكل واحد منهما وهذا غير شك بل في ما قلنا ولا نطق ان يلزم من كلام هذا الجبر الامام لقد وحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

شي بياضه في النسخ في زمانه والناسخ في زمانه ولا تعدوا أصلا بل إنما يقولون في زمانه والناسخ بيان لما قبل الحكم
 النسخ في زمانه في علم الله تعالى وإمامته إنما هو بانزال النسخ في زمانه ذات وجهين بيان لما قبل النسخ والاشارة فيه لعدم كون
 أصلا فافهم ولا تشكروا عرف صاحب البديع ههنا بانها حكم شرعي مطلق عن التأييد والتوثيق بقص متاخر عن مودعه واعتبار اعتبار الإطلاق عن أن
 لأن نسخ المقتد به لا يجوز عند الإطلاق عن التوثيق لأن ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد به التوثيق بوقت ارتفاع الحكم لا مطلق
 للتوثيق فإن نسخ المرقوت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحتراف النسخ عن الاجماع والقبول أن يكونان تأخيرين وبالتالي تأخير عن تخصيص ولا يخفى على
 المتأمل أن القبول لاظهار والتبيين ولا حاجة إليها للخارج مسلمة اجمع اهل الشرائع من المسلمين والقبول على جواز عقلا أي العقل كجوزة ولا يلزم
 خلافا لليهود والنصارى واليهود وهم أصحاب بلي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوت سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لكن إلى العرب فقط وهم من
 لا إلى الأمم كافة وهذا من غايجهما فافهم لأن الاعتراف بالنبوت ولو إلى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشماع الكتب
 عليه كما هو شأن الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام وعمرى النبوة إلى أن خلق كافة فوجب الصدق فيه فالشمعونية منعه
 عقلا والقبولية سمعوا وجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الحنظلي من شياطين المعتزلة والظاهرية في العبارة اجمع اهل الشرائع على
 وقوعه خلافا لليهود والشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم أي ممن يدعي اسلامه لا يتأويل وقداول بأنه لا يمكن حقيقة النسخ لكن يتجشع عن طلاق
 هذا اللفظ ويسمي تخصيصا فان تخصيص الزمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال ونكده يدل عليه استدلاله وقيل نكده في شريعة وهو
 فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم محال لذاته لأن المصلحة يختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلية فيجب في آخر
 سفره فيخرج وهذا الكثرة اذا كان شربا واحدا فيقع في وقت فيأمر به الطبيب ليعرف فيمنع عنه والشرع لا ايمان كالطبيب لا ايمان في
 اياته المنافع والمضار وما هو الوقوع أي وقوع النسخ في التوريت أمر آدم مطلقا أي غير تقيد بغاية تبرؤ من ميتة في التوريت
 الطيراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معجارية فكان يزوج نواته هذا الأخير وتوأمته الآخر لهذا وقدم
 ذلك في الشرائع التي لعبداء بالانفاق بنينا ونكحهم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من
 التوريت جعلت كل دابة حية ما تلاك ولذرتيك واطلقت ذلك كينات العشب خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى
 عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوريت فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ
 وجوازه الدلائل الدالة على نبوت محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات السالفة المنقولة لقلما متواترا بحيث لا
 يتوجه اليه شبهة اهل التلبس ولا ينطفي نورها باطفا احد من الحكماء الكبارين ثم انه عليه وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام ادعى نسخ الشرائع
 السابقة بشرعية المشرقة مشروقة الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبهة اهل التلبس والمصانم وذكر النسخ
 اظهار الغاية مما قسم واجتراءهم على تكذيب ما سلموه كما بان من عند الله سبحانه انه استدلل بحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام أي بحريم
 الاصطيد وقتل الحيوانات ولو بحق فيه لعبداء حمة مطلقا عن غاية مطلقا في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحبه الصلوة
 والسلام واستدل بحريم جمع الاحقين في شريعة موسى عليه السلام ولعبداء من الشرائع اجدالات في شريعة يعقوب عليه السلام أي شريعة ابراهيم
 التي هو عليه وانما نسب اليه لانه جمع بين الاثنين واستدل ايضا بحريم النحلتان عند تم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى عليه وآله
 في شريعة ابراهيم عليهم السلام وبنينا وعلى آله وصحبه واجواب ان هذه الامور لم يتعلق بها خطاب في شريعة بل هذه قبل التحريم والوجوب

كذا في نسخة

كانه متباعد عما حصل ورفع مباح الاصل ليس منسج واعلم ان اكثر الحقيقة منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية لشيء لان الخلق لم يتركوا
 سدا في وقت من المرات كمال الله حال يحجب الانسان ان يترك حتى يملكه في وقت الادوية شرعية يروا اذا كان فلا مانع ان يكون الاباحات شرعية والرد
 في شرعهم هو لا الذم والعلم ان الشيخ الاسلام فخر الاسلام استدلى على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكثرة تقرروا ان الانسان لم يترك في حين سبيل هو مكلف بشريعة
 من الابنية فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التخييم وهكذا القول بالاباحة مطلقا باطل الا بغير عدم المصلحة لانه لا يشرع
 زمان الفترة وجعل هذا الجمل عذرا وقد بينا في الاحكام هذا الويدان رفع الاباحة الاصلية ليس لشيء وانما استدلاله بهذا على الاباحة فغير تمام وغير
 مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامم بها من غير تكثير من التدرج لها صارت بحكم التفسير من احكامها هي احكام
 تلك الشرائع فيكون رفعها برفع حكم شرعي وهو النسخ لم يعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختلاف في فعل الغيبة لشرع وكذا الاصل في
 الاختلاف فمذهبا كج تمت من غير من شئ به او لي تلبس الشبهة قالوا اولوا النكاح النسخ الحكمية ظهرت للناسخ الان ولم يكن ظاهرة من قبل
 فبدراسي فالنسخ بدو جعل لعواقب الامور والمالكين حكمية ظهرت فبشر اي فموجب من غير فائدة قلنا المصلحة في تدرجها الاحوال واحكامها كان
 يعلم في الازل ان المصلحة في تدرجها فان الكلام فيما بين ولا تخرج لذاته اما هو حسن فانه اوضح كذا في هذا الجمل النسخ عندنا انما بدو فان اراد بالعلم والظهور
 للحاكم بعد الجمل به فمختار انه لم يظهر الان بل كان ظاهرة من الازل ولا يلزم العيب في الملازمة الثانية ممنوعة وان اراد به الوجود في الفصل
 والتضاهيه به فلزم عدم البعد ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه لو تدرج مصلو فيه على ان لا شاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يجتازون
 الشق الثاني ويلتزمون عينا فانهم لا يرون استحالة احكامه على اصحاب ان الله تعالى لفعل بالشيء وحكيم ما يريد وقالوا ثانيا احكام الاول مقتضى
 لغاية نعدم احكام بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء احكام بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او يمد فلا يرفع للتناقض فان التباين يقتضي بقاء الحكم الى الابد
 والنسخ ينافيه ولزم تعذر الاخبار به اسي بالتباين يكون المودع صالحا للنسخ والارتفاع وعدم التجزم بادية الصلوة والمشيقة وبخلاف
 عندكم قلنا احصر ممنوع بالاحكام الاول مطلق عن الغاية وقيد التباين في الانتساج ولو سلم احصر فمختار انه مقتضى التباين فقد يكون التباين
 قيدا للفعل الواجب للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المودع كما في صم كل رمضان فان جميع رمضانات داخل في الحكم فيكون كل
 رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المودع والوجوب بل هو بالفعل ظاهر الاسترة
 فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقا بمقتضى التباين هذا يرجع الى منع احصر ببدء احتمال انه مطلق
 فهو المنع الاول لو سلمه لمسلم انه قيد للوجوب وحكم مقتضى التباين هو الحق فانه الظاهر كما في لغته لفيد التباين في جميع المدا بالشيء وثبت بالشيء
 فله ان يحكم بحكم مودعهم به فله ويجوز كيف ولم من ظاهر تترك بالنسخ الحكم المودع والنكاح ظاهر في البقاء ولكن الناسخ لنسخ في الارتفاع فالمازات
 لم فتدبر فان الناسخ رافع للحكم المودع ولا يمازى بقاء الحكم واسما فلا تناقض اما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتباين
 مطلقا وانما يلزم فيما النسخ والاطلاق اللازم فيهم بل هو المطلوب واما التجزم بالشريعة فبإخبار الخبر الصادق به: الخبر لا يحتمل النسخ لاسيما الخبر الذي
 وهو خبر عن التغير فالمازاة الثانية ممنوعة فافهم وقالوا ثانيا لوجاز نسخ فعل فاما قبل الوجود له فهو عدم اصله فلا يكون نسخا لانه عدم طاروا
 بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل اسي حاصل كما قال اصحاب النجث والاتفاق ان تأثير العلة حال الوجود تحصيل الاصل فلا يتصور كذا في الشرح
 الشرح وقال المصنف ان الفعل عرض غرقا فيعدم الجزاء في بنية فلا يحتاج الى رفع الرفع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزاء في مرة اخرى حتى يكون
 عدمه مرفوعا بهذا الرفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله على هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القاهرة فتدبر او معه فيلزم اجتماع

النسخ والاشياء كلها فاما ان يقع الفعل بالنسخ لا يصح نحن انفسا حكم عليه المكون من نسخ تعال لتعلق الحكم بطبيعة الفعل التي بوجودها الما في الدنيا
 كان مستلزما لانفسه كما انزل هذا التعلق بالنسخ لان نسخ فاعلمت لا يصح تعال هذا التعلق فانه يقال ان وجوده لا يصح بالعدم
 الاصل في ذلك ان يكون بالنسخ وجوده لا يتصور بالعدم لان نسخ لا يتصور بالحاصل واما الوجود واجتماع المتعديين فقلت هذا الوجه شبهته اصحاب النسخ
 والاتفاق على ثبوت حاجتنا لممكن الى تأثير الجاهل في الجواب ان التوقيع بعد الوجه حال عدم الظاهر بالحاصل بهذا المرفوع وهذا غير متنع فانهم قالوا
 رابع الحكم الما في العلم البار في العالي اما مستمرا بان تعلق علمه بغيره المستمرا والدوام فلا ينسخ والا لزم الجاهل فان النسخ يقتضي وقوع عدم
 الحكم فالحكم بالعدم هو كذب العلم بهيل او موقوف بان تعلق العلم ببقاء الى وقت معين فلا ينسخ فانه يقع كجبي الوقت فلا ينسخ قلنا الحكم موقوف لكن بالوقت
 علمه في نسخ فذلك موقوف للنسخ لانه لا يلزم نسخ فليبق بعد فيلزم الجاهل نعم لو كان الحكم موقفا لا ينسخ الجاهل الوقت من غير نسخ فذلك موقوف بالعدم لان العلم
 موقوف في علمه بان تعلق العلم بالحكم الموقوف فلا يصح رفعه والالم من موقفا فيلزم الجاهل او موقوف بان تعلق بالحكم الموقفا فيلزم نسخ لم يوجب هذا الجواب
 والى الثاني وجواب الجواب الذي من منع الحصر واختيار الاول وتجويز دفع الردية لم يلزم من ذلك قول ولكن في الجواب بالحكم مستمرا في نسخ
 في علم البار في نسخ مستمرا ولا يلزم الجاهل لان هذا التقلب والتقلب العلم لا يتقلب بالعلوم لا يلزم الجاهل كما في الحوادث فانه سبحانه
 يعلم الحوادث حال الوجود وموجودة وحال عدمه معدومة وتقلب علمه بالتقلب بالعلوم وهذا منبسط على ما ذهب اليه البعض المتكلمين من صحة العلم بقيمة وتعلقه بالاشياء
 ويستبدل حسب بدل المعاد في نفسه فيجب انما اوله فلا ان هذا المنبسط باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معدومة في الازل فهو بدو الجاهل كما يقولون
 شيئا طين الرضعة قد لم يلد تعالى واما ما نياتنا لا سلم هذا المنبسط لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم بالنسخ لم يستمر هذا العلم قبل التوبة فلم يتغير
 احاد الى الجواب الاول فانهم لم يقرروا الدليل بالتقرير الاخر المذكور سابقا وقرر الجواب بان تعلق العلم بالحكم المقيّد بالاستمرار ثم اذا زال هذا الحكم
 تعلق بمخالفة ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن في وجهه العبارة فتدبر
 فينا بية قالوا لو نسخ ترقية موسى عليه وعلى بنينا وعلى آل وصحابة الصلوة والسلام لم يطل قوله وهو شوا تر عنه هذا شرعية مبدعة وهذا لا يدل على
 بطلان النسخ فاما ما قيل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه يطل بان يجوز ان يكون هذا النسخ في نسخ لشرع شمس الحقيقة وهو شريعة سيد العالم
 صلوة الله عليه وعلى آله وصحابة وازواجه وسلم ولو سلم انه خير فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يطل فالتقديرات ان فيها التزام التجوز
 اختلاف الاصل قلت ثم من هنا قول القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه
 وسلم وان قبلته تجوز الى الكثرة فلا معنى له وام شريعة موسى عليه السلام الما بعد التاويلين فانهم ولو سلم الاستلزام اسي استلزام بطلان هذا
 لا قبل فلا نسلم انه قوله اسي قد اريد به صلى الله عليه وسلم فلا استحالة في بطلانه بل هو مختلف ومختل في قيل ان حقه من الراوند سبب فبان كانوا قوما
 هتاكوا فانيقروا ان على الله ورسوله كذا وبما يحرفون الكلام هو موضع فلا اثمنا ومنه نقول التواتر من انما هو كايديون قوا ترقت عليه عليه السلام
 مع انه شبه لهم وكيف لا يكون فسلما ولو قاله موسى عليه السلام لتقنت العادة بمجاهتهم بسيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله وصحابة وسلم
 كما حاربوا لاسرهم خرفا ثم ولو وقعت الحاجة لتقنت لتواتر الدواعي على نقله فعلم انه مختلف قطعا وانما عموما ان في التورية تسكوا بالسبت
 باوامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا ينسخ تعظيم السبب قد اوتيتهم نسخة فمد فوج بانه لا يواتر في التورية الكائنة الان في ابيهم
 بانه لم يكن اخبارهم انما قلدون من زمن عيسى عليه السلام بالغيث جدا التواتر بل على حد وكانوا يجمعون على التحريف والاتفاق على
 انفس على احراق نجت نهر العالم اسفار حين طغوا وقتلوا انبيا من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شيعيا رنجت الله عليه

انما لم تقبل ثلثهم وسمي ثلثهم بكنيتهم وارق استعار كتاب الله للتوراة وسميت المقدس وانما لم يرق من كلفها لانه قتل الخطيئة ولم يكن خطا
 لما الاقل القليل وذكر في التاريخ ان عزير عليه السلام الهيا بعد الماتة امة بانه عام ثم بشة فخار في جدد القرية معمورة من بني اسرائيل
 فطلب التوراة فلم يجد عندهم فدعى اعدائهم بان يجمعوا وكان مجاب الدعوات بل نبيا وكليها ودفعها الى تلميذه ليقر عليهم فصار مدار النقل
 على هذا التلميذ فابن التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ وتقص فلا اعتماد عليه ونسبوا هذا الالهام اليه بونه فله تقاسي لا وعانهم ان الهام
 التوراة لا يكون الا لابن امة تقاسي اعتمادا لقبول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا السماقت ولذا اسي لكونها غير متواترة لم يرد
 نسما الثلث باليدى العنانية والى السامرية والى بايدي النصارى وتقبل سبعة السامرية والعبرية واليونانية فثلاثة في
 العمل الدنياء نسخ السامرية زيادة الف وكثير على ماني القنانية والى في ايدي النصارى زيادة الف وثلاثة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح
 عليهم السلام ويخرج العناني صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوات الله عليه وسلم وآصحابه وارفعوا تحريم السبت منه خروجا كما في احاديثه ناقلا
 عن التوراة كذا في التفسير مسند طبرستان نسخة لثلاث الف سنة بقاء في ايدي القبايل ليس ناسيا بل مخصص وكان احكامها مقيدة لما نسخ التوراة
 الى البيت المقدس اندي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرغت الصلوة في مكة فانه روي في مسند الترمذي
 ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بكة الى الكعبة فلما ابحروا الى المدينة المظفرة امره الله تعالى ان يصل
 نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد به بشة بل يصل الى ستة عشر او سبعة عشر شهرا ان المدينة هي بالحجرة فانه ليس من الباب في ستة لان في نسخ
 لما نزل اول ما في هذه الشريعة المدة من التوجه الى بيت المقدس الى ان ابن ابي شيبة وادادوني في نسخة في البيهقي في نسخة وادعوا ان
 ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصل في بكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعدهما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفة الله
 الى الكعبة فهذا يدل على ان كبيرها كانا قبايل بسبب التوجه اليها فلا يضر كثيرا لو تبدل باقيا من التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه
 اليها وليس معنى الاثر بان ان القبلة كانت في بيت المقدس انما كان جعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم لان ذلك
 النجوم من التعظيم غير مشروع لا يليق سبحانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التوجه به فانهم ثم يبين ان التوجه الى البيت المقدس
 انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلة جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتسخ التوجه الى جهة الشرق والتوجه الى الكعبة بكة او الى البيت
 بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فانهم اعلم ان المشهور الاستدلال باخر القبلة بالتوجه الى الكعبة في نسخة واحدة
 وهذا الصريح بالانتسخ الذي هو بعد الهجرة بسنة اربعة وسبعة للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فانهم لنا ان يفرح بخبرهم
 البسيت بجملة قد وقع عزمة احد فيه وكثير على باختفاء الله مبانية واستحباب المعركة برك الفلاح الذين كان في شريعة عيسى عم له
 المحرمة وسنية الفلاح وغير ذلك وبالحجة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو في انتسخ ليعمل احكام الشرائع السابقة
 بشرعية كنفية المطوعة البينة والتقدم عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المصنوع وليس عليه الا على شعبة الذين
 المحدثون قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود بني ناسيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
 فتقيد شرعهم الى زمان مجيء اقول لا يجب الاخبار الله كوتقيد جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم لقاء
 حكم احوال الاجال لا في نسخ النصوص بعينه لانه لم يبق في دوايه وظنه لولا الافة والا يكن كذلك بل في نسخ النصوص ويوجب التقيد بغير نسخ من قبلنا
 حجة فانه يوجب تقيد الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فله بقاء حجة بقاء اصل ان هذا الاخبار

لا يوجب اعتقاد الا حكام فائدة يجوز العمل حين التحيز ان يكون شريعة فاشتمل المراسل موافقا لشريعة السابقة والغير يجوز ان يكون الاجتهاد
الانسلخ فلا يوجب ولا يقولوا وجب فانما يوجب التقليد الى زمان بعثة علي عليه وسلم وحسب من جوب العمل بالشرع المتقدم ولم يرد
انه يوجب التحصيل لا جمالي في الاحكام وهو لا ينافي النسخ كيف دانه خلاف الواقع فانه ينتهي باهتمام الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبروا حسن التدبر مسئلة نسخ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعرضي ابي مسلم الباهظ المعسري خلافة وهذا احدنا وبلا
المذكورة لقوله لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة بثبات الواحد لاثنتين عند روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا اثنان وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الان خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا نسخ الاعتقاد بالتحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصيتا لاهلهم ما على الاحول غير اخراج فان خرجوا فلا جناح عليكم فيما فعلوا في انفسهم من معروفات بآية
والاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة ايام الا ان يوفين فلو لا اعتقاد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ بدو سنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل ذمات وترك امراة اعتدت سنة في بيتة ينفق عليها من
ماله ثم نزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن اربعة اشهر وعشرة ايام فاعتد في بيتها ان تكون حاملا فمدها ان وضع
فاني بطهنا وقال في ميراثها واهلها ربع ما تركتم فبين ميراث المرأة ميراث ذميتها والنفقة فاذا بلغت اهلها فلا جناح عليها ان تتوفى و
تتصدق وتعرض للزواج فذلك المعروف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال بن الزبير قلت لعنهان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسخها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن اربعة اشهر وعشرة ايام فكتبها فقال يا ابن اخي
لا غير شيئا من مكانه وبنا اخبارا جليلة بالصواب بالنسخ وقول الصحابة في مقبول فلا يعار منه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة وحناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرة ايام هو بالوصية ان شارفت سكنت في وصيتها وان شارفت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرج فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاز الميراث فنسخ السكنى فتعدت حيث شارفت فلا سكنى لها بعد اقلامة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتقاد بالسنة منسوخ فانه قد يعمل به اذا حمل قد يكتحل حولا وعدة اثمامل وضع الحمل والجواب ان
العبارة هي هنا للوضع وهو صواب السنة لا في غير ذلك فليس فيه عمل بالمنسوخ ويؤيد ان العبارة هناك لوجه من السنة فلا يوجب ذلك لبقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتقاد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا بالاجازة حتى يقول تعالى في سورة القرآن لا ياتيه الباطل من بين يديه فلا يطمئئ شيء منه
بالناس قلنا النسخ ليس باطل بل بالمنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى لان العمل باحد ما يقطع بالآخر على ان النصير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا يتنسخ اصلا فانهم مسئلة يجوز ان نسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من الاعتقاد وعليه شيخان الاثان فخر الاسلام
وشمس الاثمة فانقلت فامى فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو اى الاعتقاد بالسلطاعات واصل العبادات وهو حاصل
فامى فائدة يكون فو قها وبذا غير وان عند هذا العبد فانه بيان الاعتقاد وعمل اما في راس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وبها
المعروض ان لا يوجب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعاقب النهي بالناسخ بذا خاف فلا بد ان يكون قبيحا فلا يوجب فيه قبله
لا يوجب ان يكون شرط التكليف هو الوجوب لا يتعلق الا بما هو منسوخ واليهي لا يتعلق الا بما هو صحيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبدأي الاحكامية فاذا لم يكن الواقع وجوب فاما اعتقاده بغيره فلا يكون طاعة فتدبر من كونه راسا لطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قرآن المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فانهم عكافا جمهور المعتزلة وبعض الخفئة بل رؤسائهم كاشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي منصور المازندراني وشيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاسمي الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المستلزم بالقبول وعلانا جمهور المعتزلة والصيرفة من اشانيتها لنا التكليف قبل الفعل كما مر في المبدأي الاحكامية وهو ممكن قبل المخرج ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز جوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالته نحو من العدم لاستحالة امر محذور وكيف لا يكون محالا فان وجود التكليف ينادي على نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكم رفعه والحق مما ليس مستحيل دفعه بان المقصود من التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليس في حقه لا الابتلاء بالقيام بالفعل وهو فاسد لان الفعل بل نقصه بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدم وراوية الثقلن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينفى من الحكم او لم يتحقق بالوجوب اصلا قالوا ابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل لم يرب فانهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنة والحق لغيره قبح من غير كالكذب لا ينار يرى وهو ايضا فاسد فان غلبة جهة الشيخ بل هي مألوفة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجبه واجبا ومن وجبه حراما كالصلوة في الارض المعصوية فانهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب فواته اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة غير ما يذهب فواته عظيمة وبغيرها الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا في غاية السخافة فان لا ننكر هذه الفوات ونقول بل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالهني عنه او لا يفيد تعلق التكليف فاسي شي ينسخ فانهم وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذلك النسخ مستند لانه محقق عقلا فالتكليف مقيد بشرط السكات فليس هناك ارتفاع بطلان النسخ فان التكليف فيه مطلق والالم يصح النسخ على انه بعد معنى لبعض الافراد لفعل من المكلف الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فانهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل محلا الهني النسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المنقحر واستدل على الجواز لا ينسخ بازاء على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وآله وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلاة فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل لتخفيف فان امتك لا تطيق فقال محمد بن عثمان ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قالوا انكار المعتزلة مردود فان ذلك من حاتمهم الكبري بصحة النقل كما في صحيحين وغيرهما واشتهاروا كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله نورا قاله من نوره اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يعترضون بغيره اوجب بان رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى آله واصحابه وسلم هو الا في التكليف فاعتقاده كاعتقاده الكل فيه ما فيه لانه يبيح انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وآله وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه الى الامة فلم يعبر الامة بكلمة به حتى يسمع الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكانا قبل الامة وبعدها ثم نسخ قبل تحمته من العمل فكذا يجوز في الامة ان يورث وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن للفعل هذا الجواب عن هذا الاستدلال ان التكليف بما رآه على تفسير لم يتحقق الا بالهني صلى الله عليه وآله وعلى آله واصحابه وازوا به وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

[illegible]

الى ان الولد النسخ ولد بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نزل في سورة هو وان المبعث به الحق فوجب ذبيحة اللهم الا ان يقال ان النسخ
انما بشره ابراهيم الذي نزل في سورة هو وان المبعث به الامارة اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذي يريه كل ليد البشارة
المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانها مثل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهم السلام الا بعد بلوغه وتزوج مرتين حين بنى الكعبة
والنسخ انما هم بنو مريم كان غلاما فلما يصح كونه اسمعيل فانهم وانما اطلبنا الكلام في هذا الذي وجدت البعض لا عين على النسخ في قوله النسخ
اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غايه جهلهم ومن لم يحلل له نور احواله من نور فليخرج الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم راسخ في المناهج
ابنه ورويا الاجبار وحى فامر به ولم يفعل فتركه ان كان مع ابقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان ولا عصيان لانه يرى حجة مع ان الله سبحانه
اشي عليه في هذا الامر فلم يظلم من الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام النسخ اعظم مقامه وادوا لا لا سلم الامر بنسخ ولابد راي روي
فقطه امر فاقلت روي الاجبار وحى وقد روي ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحى لكن لا سلم انه وحى باراي مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او يقول انه وحى بن التقر عليه وهما لم يقرر عليه بل امر بنسخ الكعبش واوروثا نيا لوسلم الامر بالمقدمات من الانبياء
وامرار السكين وقد عمل به لا بالنسخ فسقط الوجوب فلما نسخ واوروثا نيا لوسلم الامر بالنسخ فذبح والتهم فارتفع الوجوب فلما نسخ وقدر
بانه ضرب صفوة من نحاس على اكلق عنده ذبحه فذبحه ولم تقطع اكلقهم لمانع فاقبل وسقط الوجوب فلما نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمال
فيتمتع او لا يقع وقد يجاب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان نقول
ولو بسبب ضعيف ساقط لانه روي ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدرر المشورة واوروثا نيا لوسلم الامر بالنسخ وعدم الاقتبال به فترك المأمور
به لان الفداء يدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلما نسخ وهو قول الخفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك النسخ احكم بل ذلك احكم كان
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحيا احكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك تبلا واستقر
حكم الامر عند المحل في آخر الحال على ان المتبني منه في حق العبد ان يصير منه بانه يثبت احكم اليه ما بالاف ارا حاصل مغرة النسخ مبتدئ بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ يستقر الامر بعد الامر لا قبله وفيه في الكتاب قايده لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعدم ركنه انتهى
كلمات الشريعة ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل حكم الذي كان عنه وهو فوج الفداء لا غير ثابتا لا متبنا الا ان المحل الذي
اضيف اليه احكم في المنام لم يحل احكم في الواقع على طريقة الفداء بل المحل هذا الفداء فقط وبذلك كان ابتلاء منه تعالى لا ابراهيم واستقر عند المحل
حكم المأمور عليه على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على النسخ الولد وما قبله فقط بل انما مأمور بنسخ الولد على طريقة الخطاء
في الابتداء والخط في التبعية يستقر هذا بعد العزم على ما يقارنه تعالى منه بهذا الذي يار في حق المذبح ان يكون قويا بانه يثبت احكم اليه
في الرواية فقط لا ان يجيب عليه ذبحه في الواقع وان يصير مكررا بالاف ارا حاصل مغرة النسخ وان يصير مبتدئ بالصبر والمجاهدة فيقال
قوا باخطا ومرتبته رقيقة فليس العزم على فوج الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب النسخ العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولما سمي الله تعالى فدايا ولم يسمه نسخا واصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بنسخ ابنه وانما امر بالفداء لكن ارى ان
الفداء في صورة الابن كما ارى سببا العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة الابن فثبت به واطلى فضلا لا يميز
عمره الله تعالى عنه لكن لم يصبر ديا وابراهيم ووطن انه مأمور بنسخ الولد وبذلك كان ابتلاء منه لولده واهل بيته فذا حكم بنسخ الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا امر بنسخ الفداء ولم يغير امتناعه وكان الله بغيره المتقنه حجة حكم الامانة العام بوجوب الضحية وهذا محل صحيح وجهه الكلام

رحمته تعالى فقد يرجع الى الجواب الاول الا ان شاعري كلامه لم يحلوا عليه وقالوا مقصود محمد الله انه عليه السلام كان بالبور
 بنسخ الولد حقيقة فالنسخ كان واجبا وجوبه باق بعد الان جعل الفداء خلفا عنه فذبحه سقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
 في شيء فانه انتهاء الحكم وبذا يتبدل محل الحكم والمبتنى بالامر بالنسخ ثم جعل الفداء خلفا عنه فذبحه سقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
 لا من حيث وقوع قربان في الخارج فكذلك في الفداء فابتداءه ليس في معنى من معنى فدية وهذا هو مذهبنا في نظر المعصوم لا يرد عليه ان الامر بنسخ الفداء
 بدلا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعله البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد
 انه سبب ان يختلف مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بغيره كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
 قبل امتناع النسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار وقد اتمى مرة بالتمتع فقد امتثل سقط الوجوب بقبي على ما كان عليه في المرة الاخرى
 وهذا ليس ان النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد في ذبح الكبش شيء كما ان
 صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فلهذا يصح الاستئصال عن كونهما بايتان الاخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الكبش واجبا فلا يرد فيه وجوب
 الا بايتان او ارتفاعا وايتان مقام مقام اول فحين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية محل بلغة وهو الولد ويكون
 الوجوب لاصلا من ذبح الولد في ذبح الكبش كذا في وجوبه انما سلمنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه مقام مقامه وجوب الخلف وجوب الاصل لا ترى
 ان الوجوب واجب على امرين التيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل التطهارة وسقط التيمم وان الظاهر على المعذور
 واجب التيمم خلفه ولو تركها حصل الظاهر لم يعين التيمم لكن ان ادعى بسقط عنه الظاهر وان الظاهر لا يلزم تركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي
 وجوب الاصل فكذلك ههنا والسر فيه ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيحصل سقطا له فكذلك ههنا وجب ذبح على لزمه كما كان وانما
 ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الايتان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثلث هو ايتان خلفه هذا غاية الكلام الذي
 حصل لهذا العبد في ان يتأمل فيه والحق لا يجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد خامسا لو سلم امتساح الوجوب فالامر موسع فلا يلزم احصيان
 لان التأخير كان جائزا الى حين التضييق والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالقتل لمبادرة وليل التضييق قال والمبادرة لرفع مسئلة المبادرة
 من المناقشتين سقيم الاتفاق فكذلك لو لم يمتثل امر الله حيا لابنه والاولى ان يقال لمبادرة المسارعة لا اداء الواجب اجيب بان الواجب
 الموسع واجب في كل جزير ففي وقت الامتناع كان واجبا وقد امتنع فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واث فان الوقت في الموسع اذ قد فصل
 الواجب ففي بعض الوجوه التمكن من العمل في الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الامتناع قبل التمكن على الفعل صلا فالتفصيل قدم من المعصوم
 ان التكليف في كل جزء متجدد قلت قد اجبت عنه سابقا فتذكر واورد سادسا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الترفع في
 الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتأمل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثر ما متبانية بالسند ويدفع الثالث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
 الوجوب فيندفع اولان وكذا يقتضي عدم وقوع المقدى عنه وقد يدفع الاول بقول لابن عليه السلام يا ابت افعلى ما تومر واطمئن الى امر
 الاول هو الحق المتعلق بالقبول واجبا لا طاعته والاذعان وقد مر تقريره في اشارة تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نزديك ليعلمنا
 فنقول راي ابراهيم عليه وعلى نبينا واكمه واصحابه الصلوة والسلام في المتنام ان ينبذ ابنه وهذا المتنام كان معبر البتة والا لو فتح
 فانه راي الذبح منه واتعالا انه راي انه يومه فرض على الابن طلبا للمشورة فقال في اري في المتنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه
 ابنه امرنا على ان يذبحه بالبيان وحي او على امره فقد علمنا ان الخطا في هذا امر الجنب الولد كما يحل المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعلى

منه

ما توشجعتني انشاء الله من الصابرين وتقرر هذا في رأي ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان قالها فادع عدم كون روياه مبراه واما
وصل جهماده اليه وجب الامتنان الى ان يظهر الخطا فيهم فالشيخ لم ينقطع حلقه من البصيرة ضربت كما قيل وبغيره ولا تقع الى قول من يقول
ان الابن انما كيف يخطون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البديع كالدواعض وغيرهم لم تزل اهل الحق من
اهل السنة والجماعة القاصمين لله ورسوله كثرهم الله تعالى يجوزون على الابن ان يخطا كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه
وعلى آل واصحابه وازواجه جميعين وكيف وقع من داود عليه السلام في المحرث وفي الحكم لا حد المراتب مع كونه للآخر كما هو مشروح في المحبين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل ما خيبره يرون عليه السلام ما خلق عين قال لمن سال هل علم منك لا احدا علم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبدا خضر كما اخرج الشيطان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سال بنحو ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في آراء الروا على هذا
الوجه وعدم الاسلام بالتفسير ابتلا عظميا لهما عليه السلام ونيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الابن مقيرا على الخطا علم الله تعالى
وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرواية واختار صيغة التثنية لم يقل صدقت في الرواية لانه لم يصدق فيه وانما صدقته ان هذا هو الباطل المبين
مرسل للبرج العظيم وسماه فدا على حسب نيل ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطا والعزم على فسخ الولد سرا خيرا في شرح قصص
الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن البهائي قدس سره فيطلب منه ولتذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضي الله عنه في قصص الحكم علم ايدنا الله
وياك ان ابراهيم تمثيل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرت الخيال فلم يعبر به وكان كبشا ظهر في صورة ابن
ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرواية ففقداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تفسير روياه عنده الله وهو لا يشتر بالتجالي للصوري في جفوة
الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ايراد الله بتلك الصورة الاترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا سير العوثنين
الى كبر الصديق رضي الله تعالى عنه في تفسير الروا اعصبت بوعضا واطارت بعضا فساله ابو بكر ان يعرف ما اصاب منه وما اخطا فلم يفتل عليه
السلام قال تعالى للابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرواية وقال قد صدقت في الرواية لانه انك لم تدرك ما عبر به بل قد علم ما راي والرواية التي انتهى كلامه
الشريفة المنكورة للشيخ قبل التمكن قالوا الواجب ان لا يفسد في صورة الشخص لو احدث حال التمكن بامور او منهيها والمكلف الواحد بالواحد من الفعل
في الواحد من الزمان لا يور ولا ينهي عنه قلنا لا معية في التكليف حكم المنسوخ والناسخ ولا في التعلق اي تعلق المحكيين به بل يرفع احدهما الآخر
فلا يلزم صيرورة شي واحد بامور او منهيها في زمان واحد وقد مر معنا ما في دفع هذا الجواب والباس بالاجادة ليراد وضوحا فاعلم انه تعلق بالتكليف
وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا التكليف فلا يفسد في ذلك التكليف قبل التمكن لان من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل اجبا في
الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت ايضا بالناسخ فلم يزد اجتماعهما قطعاً فان قيل لمقصود من امر المنسوخ الايمان بعقد القلب بالنهاي الكائن
عنه وقت التمكن قلت عقد القلب على شي ان كان هناك وجوب فيلزم ان لا يورق قري وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب
على الواقعة والمطلوب جهلا مكرها فتدبر ولا تغلط قبل هذا الدليل مقتضى جميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شي واحد بامور او بالمنسوخ
ومنهيها بالناسخ اقول لا انتفاض ممنوع فان الوقت في محال النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى ابد ويكفي ان
بيان فيصح بيان الامد قائل ولكن تطرح حديث بيان الامد من اهل الحق ولقول لما كان الوقت في محال النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى ابد ويكفي ان
به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الارتفاع فافهم نعم لو قرر الدليل بهذا
يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب بالمحرمت وقت النسخ لتوجه الفضل للثبوت ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان وجوب

قبل الرفع لا بد من دليل على الوجوب هناك لا بد من دليل على المنع والالتزام
 ليس المقصود من دليل الوجوب هو إيجاب الفعل بل هو إيجاب العمل به
 من التكليف قبل العمل كما ذهب إليه أكثر متبعي الحقيقة مستعملين في وجوبه التخييل
 وسائر المقامات الباطنة وقد مر من قبل أن كل عمل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك لأن حسن كل فعل وتوجهه عنهم لا ذات الفعل وإنما
 بالذات لا يتفاوت قلت ما غيره قد غلب على ما بذاته فليختلف عنه بالذات كما في بدو من الممار وقد مر في سبيل ما في الأحكامية ويجوز منسوخ وجوب
 الإيمان وحرمته الكفر عند الأشاعرة التابعين للشيخ أبي الحسن الاستمري ومنهم الشافعية إذ لا حسن ولا توجع عندهم إلا شرعا قالوا لا إيمان
 والكفر بيان عندهم وما أوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا إلا الأوامر بحجة الإسلام والفرار
 قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو التكليف قيل في جوابه سلمنا أنه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل
 تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على أصول بل الاعتزال وما دونه على ما يفيضه أصول أهل السنة القائلين بالمبدئية كشرحه
 الله تعالى لتوهم الناسخ للعباد وتفضلا منه تعالى على عباده وإذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به أقول يجب على المكلف اعتقاد
 أن الناسخ خطاب من الله تعالى وإلا وإن لم يجب فهو لعمري لم ينسخ ولو حمل به لا ثم قطعا فإن العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب
 منه وهو التكليف فتدبر واعتبر عليه مطلع الأسرار الإلهية والدي قدس سره ما أولاه لأنه لما فرض وجوب إعلام الله تعالى بالنسخ
 الحكم فلا يقرب إلى العمل به فلا ياشتم وإن عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه فغالب هذا الأشتم وإثباتها فالتكليف
 أسأل بالإيجاب والإباحة المحرم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ مع لا يلزم الأشتم كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعث
 فالأفعال كلها على الإباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ بيان للأشتم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالأحكام
 المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة أولا استحالة عند الأشعرية في إقناع الله تعالى
 عبده في العبث فافهم والجواب عن كلام الإمام الأول لما قالوا إذا علمها يرفع التكليف بها لا نقطا عنه بعد الفعل اتفاقا بيننا
 وبينه وقد ارتفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف أصلا قيل الارتفاع بالفعل أي ارتفاع التكليف بإتيان الفعل
 لا يسمى تسخيرا ارتفاع هذا التكليف ليس بشئ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتنان
 واجب إن النسخ إنما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لأنها لفظة معرفة النسخ والضرورات يتقدر بقدرها
 ولا يذهب عليك أن هذا اثباته لو أرادوا بفتح النسخ المستمرة منها وبصيرحة النزاع لفظيا فإن الإمام غير منك
 لإياه بل جوزوا ناسخا من نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فافهم الجواب ما قد مر من وجوبه لا غير وغائبا كما أقول
 أن النسخ يحدث بعد التكليف لأنه عدم مظاهر نسخ الجميع كما رفع تكليفا مستقدا على النسخ أوجب تكليفا آخر وهو معرفة أن
 الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجد هذا التكليف ثم ارتفع لأنه من الجميع التي شئت ولهذا لا يلزم التسلسل فإنه إن لم يرتفع
 هذا التكليف بفتح الجميع واحتاج إلى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا وإذا كان نسخ
 نسخ الجميع فلا محذور فمثل وهذا أيضا غير داف لأنه قد سلم أن نسخ الجميع أوجب تكليف آخر لا بد من امتثال ولا يصح
 امتثال قبل الامتنان إلا لما حصل المقصود من التكليف وهو الامتنان لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ فلا يصح أن يكون ارتفاعه لأن الجميع فافهم

مسئله المحذور من اهل الاصول على جواز نسخ ثم هو موافق لابي اسحق الحنكلي في التمسك بالابدية لانه كسره في تناول جميع احوال القيد الا
 ان القيد في القيس يتناول كل الابد في القيس عليه البعض المدين في نسخ ثم هو موافق لابي اسحق الحنكلي في التمسك بالابدية لانه كسره في تناول جميع احوال القيد الا
 واجب مستمرا اذا قيل لا فساد في وجوب واما اذا كان خبر افلا كلام فيه منها لانه نفس المؤكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يمتنع
 افتراضه وفيه ان الموضوعية والتاكيد لا يمنع النسخ بعض اخر وهو اقوى من مقتضى ان نفس المؤكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يمتنع
 احتمال غير ما عدم احتمال ارتفاعه فكلاهما فيلجأ سوا في عدم الجواز وعليه الشيخ الاسلام علم الهدى ابو منصور الماتريدي في النسخ الا
 ابو بكر بن عباس والشيخان الامامان شمس الامنة والامام محمد بن الاسلام كذا قالوا لكن عبارة في الاسلام واما الذي ينافي في النسخ من الحكم
 التي في الاصل محتملة للوجود والعدم فتكفي ما يثبت نصا وما يثبت دلالة وتوقيف ما لا يتايد صريحا فنقل قوله تعالى فاعلم ان قوله تعالى فاعلم ان قوله
 وقوله تعالى لو جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين عهد قوا به وبجهد عليه الصلوة والسلام من الملوك والامراء
 وهذا والقسم الثاني في مثل سائر شرائع محي التي قبض على اقراء بما فيها من وجبة لا يحل النسخ بدلالة ان محي عليه الصلوة والسلام فاعلم ان قوله
 والابن بعده ولا نسخ الا ابو محي على لسان نبي والثالث وهو التوقيف انتهى كلامه الشريعة وهذا يحل ان يراد بالتايد الاخبار بالثابت
 كما يدل عليه تشييه بالاخبارات وانما يتم لنبوة لان التايد والنسخ متناقض فان التايد يقتضي بقاء الحكم ابدًا والنسخ ينافي فيه
 فانه مقتضى الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يمتنع الآخر كطريق ان الصدق لا يمتنع انكاره ليس لهما محلي عنه حتى يقدر الصدق
 والكذب واما لزوم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل لا بد منه لكم حتى يصح الاخبار عنه وقائل ان يقول ان الامحباب موبدين يقتضيه حسن
 به ابدًا والنسخ يقتضيه تبخيره ولو في بعض الاحوال ان فيلزم اجتماع الحسن والنجس في وقت واحد واما جابوا به في امتناع الحكم قبل الحكم قد ائيدنا
 سابقا واجواب ان الوجوب لا يبرسي انما يقتضيه حسن ولو في بعض الاحوال فان من اجاز ان يامر الحكيم بالتحريم حسنة في بعض المواقف
 ان يفعلوا وانما التحاليل ان يرفعه من ارتفاع حسن من البين وليس في ارتفاع المكلف في المصلحة بخلاف النسخ قبل الحكم الذي لا يقتضيه حسن
 ولو في اجلة لكن حال المتكلم اذ لا تكليف قبله والنسخ يقتضيه ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتمد برأيه ان المتكلمين استدلووا بغيره
 فانهم قالوا ليس من شأن الحكيم ان ينسخ قبله بالتايد ويريد منه من غير تحيز ثم يرفعه فالتايد عندهم تأكيد لبقائه ووقع استبعاد
 النسخ كما ان التاكيد لكل واجمع لرفع احتمال التخصيص وسقط هذا الالزام عليهم امتناع النسخ مع كونه للتايد اذ ليس به كنه يتركه
 التايد لكن لا يلزم من البيان على ان التخصيص على هذا التايد لرفع هذا الاحتمال فانهم وقوا بواجب من لزوم التناقض بالحيث
 قيد المكلف به لا التكليف والتكليف مطلق ولم يرتفع به بغيره وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا للطلب فبعبارة لانه لا يلزم ان يكون
 اصلا مع انه قد سبق ان الابدية للتايد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا يصح لانه لا كلام في جواز امتناع الحكم المصدق
 عن التايد والتوقيف واذا كان الابدية قيد المطلوب صادرا عنكم مطلقا لا قيد بالتايد وهو خلاف الظرف ومن هنا لم يرد خبرناست
 المخترع فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل بما اسي هو موافقا لابي اسحق الحنكلي في التمسك بالابدية
 في الجواز اسي جواز الامتناع وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن بجواز ارتفاعه والذي يحل بالاعمال ليس بانفسه
 ثم قيل ان لم تقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم امتنع فليس لهذا المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفاعلية من تجويز نسخ صوم
 ابدًا والصوم واجب ابدًا قلح شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالرد واهم فانهم سئلوا عن حكمه اجمع قالوا

والنسخ يقتضيه تبخيره

بجواز النسخ لا يبدل من حكم شرعي اما البديل الواجب منه وسبق الا باجبت الاصلية فنفسه بال اتفاق خلافا لقوم والمقتضى انه لا بد من
 التنازع على البديل اعم لان ما ثبت البديل بدليل منقطع فلهذا لا بد ان الشرعية اصطفتيه لم يدر حكمها من الاحكام ان بينها وبين قول من لا يثبت
 التنازع لم يثبت لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجات الرسول نسخ بلا بديل سوى ابن ابي شيبة واصلحكم وصحة ابن ابي شيبة عن ابن ابي شيبة
 على كرم الله وجهه ووجوه الكرام قال ان في كتابه الآية ما حمل بها احد قبلي ولا يحمل بها احد بعد. في آية النجوى يا ايها الذين امنوا اذا
 جاءكم الرسول فقد موافقين يدي بنحوكم صدقة كان عندى وينذر نعمة مبشرة ومنهم من فكت كلما جيت اليه صلى الله عليه وعلى اله وسلم
 وبارك وسلم فقامت بين يدي بنحوى در جاشم نخت فلم يعمل بها احد استفتى ان تقدموا بين يدي بنحوكم صدقات الآيات وروى عن ابن
 عن امير المؤمنين وامام الاشباهين على كرم الله وجهه ووجوه الكرام قال ما عمل بها احد غيرى حتى نسخت وما كانت الاسماء تتغير في آية النجوى
 كذا في البر المنشورة فالآية النسخية لا يبدل على حكم شرعي بل على قولهم الا انهم لا يبدلها من دليل على جواز الصلابة بل استجابا
 بعد هذا النسخ والتمومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لما قبلها من البين فلا بد من دليل على النسخ ولعله سهل وان ايضا
 انه نسخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم في نسخ وفيه ان النسخ قوله تعالى اعلم الله انكم تنتمون انفسكم كتاب عليكم وانه منكم قال ان
 باشره من واتبعوا ما كتب الله لكم وكلوا وشرعوا حتى يشين لكم انجيل الابيض من انجيل الاسود من الفجر ثم اتوا الصيام الى الليل وفيه آية
 المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شئ فافهم فانسخوا النسخ لا الى بديل قالوا قال تعالى ما نسخ من آية او منها ما نسخ
 منها او منها فلا بد من حكم خير او شئ وهو البديل قلنا المراد من الخير او الشئ اللفظي في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والشرع في الحكم يتصل
 وجهين احدهما نسخ التداوة والمغنى لا نسخ تداوة الآيات الانما في بابها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا قالوا انما هي شئ وكلمة او مائة عن كونه
 النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمغنى كلما نسخ من حكم آية او نفسها يغني نسخ تداوة تحانات بنسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا
 لا بد من التحصيل ليس ما نسخ من آية بآية والا تمنع امتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلهذا
 سوى النسخ بلا بديل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البديل وفيه ان الايمان لا يساعد فان ذلك لا يكون الا لفظا كونه ولو سلم
 عدم ايداد الاول فعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البديل على التنزل ترك البديل فليس بصحيح اذ ليس
 ترك البديل حكما شرعيا والنزاع فيه والى ان تقول الايمان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون
 هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما اخر والناسخ الذي لا يبدل على اقامة حكم شرعي بديل المنسوخ يبدل على حكم ما ولا يقل
 من رفع الشارع حكم الاول ويكون هذا الرفع خبرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خيرا له فقد بان مساعده الايمان
 وسقط الايراد فانما قد يجاب بالتحصيل بما لا يكون الا في باب التجويز والتحصيل واستماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال
 التحصيل لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من محض وجود وقوع النسخ لا الى بديل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما يلزم منه عدم وقوع
 والمدعى عدم الجواز فما تم التمسك به في قوله تعالى فيهم نفى الوقت واما الجواز فنفسه في قوله تعالى فيهم نفى الوقت واما الجواز فنفسه في قوله تعالى فيهم نفى الوقت
 في علم ان شراح المتصمر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف وان كان عبارة المتصمر كجبه على جواز النسخ من غير بديل وتحملوا العلم
 في الحقيقة المتصمر تكليف ارادوا بالتكليف حكما من احكامهم فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الذي وقبل فرض المسألة في خبري من
 خبرا ثم وانما انه حمل البديل في الحقيقة من غير ان يكون له ثبوت عليه كما قال ودل عليه كلام ابن عايب فانه استدلال عليه

والتحليل

بما ان الحكم على العاقبة والحكم بقاها فانه مما يوجب ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضا فانه يزول ما نقول ان اول نقل من النقل
 الى النقل ابعدين من المصلحة فلا يصح قلنا ان مقتضى النقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا النقل من الاخذ الى النقل
 فيكون ابعدين من المصلحة القول في هذه البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لما في الخبر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلها منها والظاهر
 فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا لاجل ايقاعه في العسر بعد ما كان في اليسر وهو يتحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فالتحقق واليستم قلت لم يكن
 هناك ليس من الشارع وانما كان البراءة للجعل من المصلح فاذا قلنا بفضل الحكيم فكيف على حسب المصلح فلا نقل من اليسر الثابت منه حكما
 انما فيه فان اليسر كان من الشارع بالحكيم فتدبر واحتمل في المصلحة منع النقل من اليسر الى النقل فقد يكون النقل ابعدين من
 المصلحة بالحكيم فكيف على حسب المصلح فقلنا انه علينا لا وجوب حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
 يريد الله ان يخفف عنكم اليسر ولا يريد الله ان يثقل بكم اليسر ولا يريد الله ان يثقل بكم العسر ونظائر ليس في النقل من اليسر الى النقل
 احسان في الاولي والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الذي هو وكذا العسر واليسر فلا ينضم ان هناك
 عموما فانه من البين ان ليس المراد حسب جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا الوقوع في
 الشدائد بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يريد العسر الذي يودي الى تلف النفس وريادة المرض واداء العسر والتخفيف فوجب
 بالاجتهاد في هذه الحالة كما في الصوم بل القول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر فانظروا ان الامام المعتمد فليسير الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيما يولد ويدرسي البيهقي وابن ابي عاصم وابن
 جرير من ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وباقرنا طهرا لانه لا
 لما في الحاشية ولا ينبغي ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان الامام لم يثبت قاعدة فقي للعموم فانهم ولو سلم العموم ايضا لخصوص بقاها
 بالاتفاق فيخص بالتكليف النسخ ايضا لانه لا يسل والاعتقالات قرينة تخصيص قوله ولو سلم ان الكريتين غير مخصوصتين بقاها التكليف
 فمما دعى من ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه قبيح بحسب خبر
 منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الالباب ان كما مر في المبادئ الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فزاعمة
 واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخذ من الافاضة
 وصار الفعل الاقل مفضيا مثل افضاء وفي نفس الامر لم يكن الحكم بالاخذ وتعيين النقل بالحكم فافهم وقالوا ثانيا قال تعالى ما ننسخ من
 او نغسلها من غير مناسق او مشاهير ابن الاخير في قوله دون النقل واجواب انه خير ما ثبته لان النسخ انما يرد وهو اذا صار لما سواه المنسوخ
 قبيحا فانما منه ادراج باب ما هو من مقامه ولو اقل غير له في العاقبة وهذا خبرية هي المرادة في الآية فان قلت قد روى عن ابن عباس قلت
 على الخبرية الرضوية في الشققة وهذا قلنا لو سلم صحة فتاويل الراوي لا يكون حجة لاسباب اقام الدليل على خلافه فتدبر والمراد
 الخبرية انما هي في الاجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل من سئل عن جميع القرآن يتبع اجابا وذلك لان فيه الاخبار والقصص
 التي لا يقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ التلاوة والحكم ما اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستعمل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
 الصديقة رضي الله عنها كان في انزل عشرة صفحات معلومات يحرم من ثم نسخن خمس صفحات معلومات يحرم من فتوى في الجنة على الله عليه وسلم
 وسمي لما يقر من القرآن لكن فيه القطع باطن فانه ليس في القرآن خمس صفحات ولو قيل انه قرأها لكن تقوم تركه لان هذا قول شيخنا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من الطرائف منقول في كيميائي في السنة ونحن الماندعي عدم انتسخ المخطوط باختر غير المحفوظ وخبر القبله من هذا القبيل لان الاخبار في هذه
 عظيمة بحضرة صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم الخبيرين رجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى
 قد فرغ من قلب وجبك في السمار فلو انك قبله ترضا او كذا في المبعوثين فتال فيه ولكن تجيب عن الاول ان اهل قبا وغيرهم قد فرغوا
 بنو القراسته ان القبلة قد تحولت وقد اتفق اخبارهم بانهم ساروا فلو ابر وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه
 وسلم قال اولئك رجال آمنوا بالغيب فلم يقترب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وعلم بانهم بالغيب وهذا الحار للطريق
 فلا يقوم حجة ويوجب في التحريم من الثاني ان كعب الاحاد وتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعلية البيان فانهم وقاله ثانيا قال الله تعالى
 قل لا اجد فيما اوتي الى من عند علي طاعم ليطعمه الا ان يكون ميتة او مفسوخا او لحم خنزير الى الية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم
 انما ثبت بخبر الواحد ونما من التخصيص ونسخ كذا قيل بعينه كونه متراخيامة فان الية كنية وهذا التحريم كان بالمدينة والراعي في المخصص
 باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذا لم يمتد لاجد الان او المصارع ظاهرا من احوال وهو تنزل فتعمل له فعمل عليه فلا ربح
 بتحريم الاستقبال بمبم العارية ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباية اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة رفع الاباحة الاصلية
 ليس نسخ فمذهبنا في اشياء الفرة بين هذا والتقرير شكل في اثبات حكم شرعي واجواب عنه ان مبنا احدا لا بعدد وجدان النص وهو انما يوجب
 عدم تعلق الخطاب بالتحريم وانما تعلقه بالاباحة فكلما اختلفا في التقرير فانه والى تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ونسخ ابن الحاجب التحريم اى تحريم
 السباع من البهائم فلما نسخ انما هو لانه ما كى والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده مسكنة يجوز نسخ السنة بالقرآن جواز او قويا واضح
 قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سبيد او سمعا كما قال ابو حامد والبواسحاق والبوطيب الصلوك وقيل ليس يمتنع لا عقلا ولا سمعا
 لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي هو لا يدل على اكثر من هذا وفي كلام المصنف الى ان الشافعي هو قوله انما قال الامام احمد بن حنبل في التوبة
 الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوت السنة ونسخ بآية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس
 لعله كان عملا بالشرعية السابقة فان شذاع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقطه فان التوجه الى بيت المقدس كان
 بعد الهجرة بعد ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم توجه في مكة الى الكعبة فليس هذا من اهل بالشرع المتقدم اصلا وعلى القول
 ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخ اصلا بهنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شرعية
 يصح عليه السلام على نبينا وعلى آله واصحابه فان قبلة الفصاري الى الشرق وكذا الناحية المباشرة للناس في بياني شهر رمضان نسخ لقوله تعالى
 احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون النسخ سنة تعاقدت بالكتاب فصار من قبيل
 انتسخ السنة بالنسخ فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا من نسخ الكتاب فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب فتح بعد ما جاز لانه لو كان الامر
 لذلك لنقل ولو اجماع المنفع بان معلوم التقدم والناظر محكوم عليه بان النسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ما سخا
 وهما لا يصلح لان الكلام في جواز انتسخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن ثوب مكابرة فانه يجوز مثل هذه الاحتمالات لاطل باب الحكم بالنسخ
 فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا النسخ وان كان معلوم التأخر لا يصلح ما سخا عندي فمما نسخ آخر فمما نسخا فمما نسخا كيف وقد نسخ وقبث قطعوا واهما
 ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل نسخ سوى القرآن لم يحصل بهذا القطع بان النسخ نسخ له فانهم ولا تخط الشافعية قاله الاول قال الله تعالى
 وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم فمبين بالبيان لكل ما نزل اليهم ومنه السنة والبيان لانه في نسخة بالفتح وسقط ما قال في نسخة

ان غاية الزعم منه انه علم سبعين للقرآن فلا يلزم منه انتسخ القرآن كما لا يلزم انتسخ كلامه لا عدم انتسخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى فكذا الوجه وجبه مسئلة الانتسخ
 وسواء و هو هنا محتمر لثبوت الحكم من مواعده وذلك لانه قد لزوم منه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم سبعين بالقرآن فهو البيان نفسه ينقض بانتسخ
 القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بياننا فلا نسخ به فتأمل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا الكتاب
 الكتاب لتبلغ الناس ما نزل اليهم فليس هو بيان الحكم حتى لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم قلنا لا يرفع الشبهة بمنية بالقرآن
 لا بغيره بل يجوز ان يكون بمنية بآية ونسوخة بالاسم وقالوا ثانيا في اسي في نسخ الكتاب الشبهة تغير للناس فانه يؤسهم ان الله يكذب سوله ويرفع
 قلنا لا نسلم ان فيه تغيرا كيف واذوا علم انه يبلغ فقط لا يترفع من عند نفسه فلانقرة لان ما جرى على لسانه الشريف علم الله تعالى فلا يؤسهم للفرقة فانهم
 مسئلة يجوز نسخ الكتاب الشبهة خلافا لاشافي رحمه الله تعالى قطعاً فان له قولاً واحداً في الكما بهم المنهج ان فيه ايضا له قولين لنا هذا المنهج ممكن لذاته
 فانه اذا نظرنا الى مفهومه لا ياتي الوقوع وليس مقتضا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحابنا لاشافي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان رتب
 لا يمنع العقل ولا يغير استحالة ولعل الشبهة المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على الشبهة الا بالنسب واما الحكم فحكم كل منها علم الله تعالى فلا يستحيل ان
 احدهما الآخر وكذا الاستحالة ان بين احدهما الآخر ومكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية له بالاشتباه
 الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعة
 منهم الشيخ ابو بكر بن ابي حنيفة والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم مدراثة ليعتد ليس النسخ احدى بل النسخ آية الموارث فليس من الباب
 مرجوح فانه اسي آية الموارث لا يعارضة اسي وجوب الوصية للاقرار بالان الميراث بعد الوصية فيجوز ان تكون الثلث والميراث في الباب
 وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجوبه وقال بانه انه قال من بعد
 وصية يوسف بها ودين قربت الميراث على وصية سنكره والوصية الاولى كانت محدودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالثبوت لوجب
 ترتيبه على المحدودة فصار الاطلاق نسخا للقيده كما يكون القيد نسخا للاطلاق انتهى كلماته الشريفة واعترض الشيخ الهادي في شرحه ان ليس معنى
 بعد وصية مطلقة اسي وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير انفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
 من الوصايا كما يقتضيه النكرو الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراض بان
 عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محلا للوصية فلا
 وآية الميراث يدل على مدوم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الاقراض لا شك
 ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقيد رافع للاطلاق وهذا ظاهر جدا وقد في شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وههنا كسوة
 اذا ابدت نكرة كان الثاني غير الاول فبدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافذة وهو مناف لا اقراض الوصية لكونها مبطلة للميراث
 فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ الهادي اولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يعارض وثانيا ان مخالفة
 المعاد الاول ليس كليا بل قد تختلف في كثير من المواضع فلا يبطل بوجوب الوصية الثانية قطعاً ويقول هذا العبد غفر الله له هذا مما لا توجه له
 فانه حقيقة الكلام المخالفة الا لصار وليس هناك عارض فيجمل عليه وان ضراحتا للمجاز النسخ لبطل مطلقا واذا ثبت فقد ثبت ترتيب الميراث
 على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافذة فرفع الوصية المفروضة قطعاً فانهم فانه قد سبق
 ومن الوجه الثاني بقوله في بيان ان الله تعالى فوفى الاوصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تملى

بما بين ذلك الحق وقصر على حدوده ولازمة تقرر بعد ذلك الحق بعينه فتقول من جهة الايصار الى الايصار الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يؤكده الله
 في اولادكم اى الذى فوض اليكم قولى بنفسه او عجزتم عن مقاومته الا ترى الى قوله لا تدرون ايكم اقرب لكم نفعا قرينة من الله وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم اى واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اى بهذا القرض نسخ الحكم الاول انتفى كلماته الشريفة واعتبر من
 عليه الشيخ المداوبان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يؤكدهم بقسمته الشركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة قط لاكم لاكم
 ايكم اقرب نفعا وليس يخفى الوصية هو الذى فوض اليهم بل المقوض اليهم باق كما كان وجه لا تعارض فلما نسخ وانتهى خبر بان الاحكام لا يثبت
 في النسخ بل المهور كانت كيف وآتية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمال ما مضى آخر كما سيجى انما امره بالظهور في ايجاب الوصية فلا يثبت في انتفاء
 بظاهر آخر واعلم انه روى البخارى والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله عن ذلك ما وجب للولد
 من خط النشئين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابي في الاخبار من النسخ محبة فلا بد من
 من حل آية الميراث على احدى الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روى عن ابن عباس كان
 اوقع لما ذهب لانه يفيد بان للرجال والنساء نصيب في جميع ما ترك فليس نسب الوصية المفروضة فتدبر واعتبر من على هذا الدليل بانه من اللاحاد فلا يخفى
 النسخ به اتفاقا لهم فهذا الدليل لو تم فيفسدنا ويفسر كما الان يدعى الشهرة وهو اى الادوار المذكور الاقرب الى الحق لتعلق الائمة بالقبول فيجوز نسخ
 يرح على مذهبا خفية القائلين بجواز انتسخ الكتاب المشهور من خبره وغيره وان لان كنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالتحجب المشهور
 الا بالنسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد الفاسي لم يوجد في كتابنا من نسخ بالنسخ الا بطريق الزيادة فليس هذا الا يصح التوام انتسخ آية الوصية
 بهذا الخبر ولو بلغ حتى قطع قيل في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجوب النسخ لان الاجماع لا يكون قطعا فلا بد من
 انتسخ الحكم المتقدم وهدنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتسخ الوصية المفروضة وليس النسخ بقرآن فهو مستقيم المطلوب اقول
 لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع والى على وجود النسخ وليس قرآنا فهو مستقيم وليست متواترة والا اى اكانت متواترة
 علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فهو اى النسخ من الاحاد الا ان قيل لعله كان متواترا عن المجتهدين المحكمين بالنسخ لقرب ناسخه وهو الظاهر فانه
 لولا التواتر لما علموا خلاف القاطع بهذا ثبت ان اهل الاجماع تسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالتواتر بل فوجه اوله انهم لا يجمعون النسخ
 وانما منع نسخ خبر الواحد بل متواترا لم يقتضد بما يفيد القطع وهدنا قد اعتضد بالاجماع المصير اياه قطعيا تستم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت فلا يخفى
 مجال ثم اعتبر من على الاصل الدليل بوجها آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الرعية كتب عليكم الوصية للوالدين والاقربين في النوع المحفوظ اى وصية
 لمزكم عليكم بتقسيم ما اريد عليكم بالسهم المتعارفة عند الله تعالى ولم يبين هذه الوصية فصار الآية محمولة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجماع
 فلا نسخ وهذا التأويل وان كان محتملا من حيث اللفظ والنج عنه انه من السليم لكن بينا في ماروسى البخارى عن ابن عباس ماروسى ابو داود وروى
 عنه في قوله ان ترك خيران الوصية للوالدين الاقرين قال كانت الوصية كذلك حتى نسخها آية الميراث بظاهره يدل على انهم كانوا يوصون لهم اثم لا بهذه الآية
 فلا اجمال اصلا انما خفية قال الله تعالى ما نسخ من آية والنسخ لم يثبت بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله اكدت بها فلا يكون ناسخا
 ايضا لان ناسخ الآية ما في به من الله ونسخها استم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ النسخ نسخ الحكم من الباب في شئ قلنا النسخ نسخ الحكم وبما يكون الحكم الثابت
 بالنسخ خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثله وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والنسخ ولا بالنسخ والى بالنسخ والى بالنسخ والمبطل الحكم فلا يلزم
 ان الله ليس اثباها بقوله تعالى قل ما يكون من ان ابدله من تلقا نفسه ان اتبع الامايه حى الى واعلم انه روى الدارقطنى انه قال

وليد فلما بينا في انتساع الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع الامم مستند ولا يشترط الاستناد بدليل وعلى الاول في الحكم
 ان ثبت بالاجماع الاول ثابت من قبل وكذا حكم الاجماع الثاني في النسخ ان كان قبل استندين والاجماع انما هو دليل النسخ كعمل الصحابي على خلاف
 النص المنسوخ ان كان استند القياس بما لا يجلع دليل له ليل والجماع الاول على المنسوخ فهو خطأ في نفس الامر وان لم يعلم عدم ظهور
 منسوخية وعلى الثاني فالاجماع بالامام من المبدأ تعالى مع ليعلم ان يكون منسوخا وناسخا لكن لما لا يصلح ناسخا للاجماع كذا لا يصلح ناسخا للكتاب فاما
 الامام لا يكون بالملكية فلا بد من ان يكون مافيا لكن على هذا يغتفر الاجماع ويكون الامام الواحد فيهم ناسخا ولا يجوز على هذا احدان الغنوي من غير حجة
 شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يجوز ناسخا هذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين امام
 الواحد والامام الكل مخالفا لما ثبت بالشرعية الملهمة فان الامام الواحد المرافق ما ثبت بهما لوجب عدم الفرق بينهما وبين ابصار النسخ
 فيفتقد فائدة النسخ بمخالف الامام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك ان الاحكام قد كانت والشرعية قد تمت بظهور الختم المجري صليا
 عليه وآله واصحابه وسلم كما يشهد عليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت تكميل دينكم فمن انتم من خالف ما بين يديه من نبي
 صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يكن ثابتا فلا يصح ان الامام اجمع لما لا واحد ولا لكل بما لم يثبت بالشرعية الغر او فالاجماع ان جوبه
 من غير مستند بل بالامام فقط لا يكون هذا الامام الا موافقا لدليل في الكار هذا محسوس ان يكون سكا برة ويعيد اعن ابن حجر عليه احد
 ما فهم والمجيز ان يكون الاجماع منسوخا قالوا اختلفت الامة على قولين فاجمع منهم على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ فيها لكل
 من القولين فاذا اجمعوا على احدى البطل جواز الاخذ لكل منهما وجوب اتباع هذا الاجماع قد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا
 الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز العقد والاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الاول ولا يبعد توجه حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان خلافا
 الامة على قولين اجمع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ بقول فريق آخر لا يجوز ولهم به اجماع على ان الحق لا يخرج عن القولين
 وليس للاجماع الا الحق منا قضا انما يراه حتى يكون منسوخا بل مقر له بتعيين احد القولين فاعلمت يجوز ان ينقذ الاجماع على قول ثالث
 نعم يرفع بحكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما قلت هذا احتمال عقلي محقق وقوده شرعا بل العادة سمعية باطلاع دليل وان
 قول ثالث قد خفي على الفاحصين الاولين فافهم وثبت ولو سلم الاجماع عليه فلا نسخ الا لان الاول مشروط بعدم القاطع وانقضاء
 المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان القضية وصفيته معناه المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما وامت اجتهادية وذلك لان
 كل فريق لا يقطع بما يقول بل يجوز القول الآخر حكمهم باخذ ما يقولون او يقول الفريق الآخر انما هو ما وام الظن لا غير قائل اما الثاني
 وهو ان الاجماع لما يكون ناسخا فلهذه الامة لا مدخل للرأي في امتداد الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحى يعني ان النسخ ليس الاربع بحكم
 بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة غير الحكم ولا مدخل للرأي فيه قابل الاجماع لا يعرفه فلا يشترط
 بل انما يعرف بالوحى هو النسخ حقيقة اقول مسلم ان الرأي المحض لا يعرف مدته الحكم لكن لا يعدم من عدم ناسخية الاجماع بل العمل المستند هو
 لم نعيد معرفة مدة الحكم بالمستند حكيم بالحكم المخالف الاول لا يعرفه فافهم وهذا ليس بشئ لان هذا المستند الملامى محض ادعوى
 لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو النسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مفعلية الا في معرفة مدة الحكم يقال انما لا يعرف عدد احكام الوحي
 دون احكام الاجماع وجوابه انه لا مدخل للرأي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة
 والنص هو النسخ فانه يوجب اليقين ان يكون الاجماع بلا مستند بل بالامام منه تعالى لا بل الاجماع فيجوز ان يكون مدته بحكم

الحكم وقد عرفت ما ينبغي ان يقع فيه من غير ما في غير الحقيقة في هذا المطلب ان كان الاجماع النسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة ومن الاجماع والا جماع كاشف عن وجودها
النص والاكين الاجماع النسخ عن نص بل من قياسه العلم بوجوده في الاول المنسوخ نصا كان هو اجماعا طاعنا لاجماع النسخ خطأ لان
خلاف التقاطع خطأ وان كان الاول المنسوخ فظنا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطعة الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يبق
الاجماع اياه فلا ينسخه فيه اولان كون النسخ بالنص دونه كما قلتم في الشق الاول يبطل حجتيه لان النص هو الحجة دون الاجماع في الصحيح كذا قلتم
والجواب عنه ظاهر لان المدعى عدم اثبات الحكم بل انه حجة بمعنى انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكننا لا نتطرق في معرفته الحكم المجمع عليه الى معرفة
المستند لكونه قاطعا في ابائه الحكم فقابل وفيه ثانيا ريبا كان النص مستند غير معلوم بالتأخر فلا يصح تاسيها بخلاف الاجماع فانه معلوم بالتأخر في
الاسلم انه ان كان عن نص فهو النسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتأخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تأخره في الواقع ولا عدم
صلوحه تاسيها فانه اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا لواقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ وتوجب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن
التأخر والنسخ لا انه ناسخ فانه وفيه ثانيا ان النسخ لا يوجب خطأ في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطأ
في احدهما فلهذا لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا فالاجماع خطأ بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا ان ليسلزم عدم جواز نسخ الاحاد
بالمستأثر لان الاحاد يتقاعده عند المتواتر فلا تقابل نص فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترهيد الثاني اقول لو سقط الشقين من البين
وقيل لو كان الاجماع ناسخا في الاول المنسوخ قطعه او قل في الآخر كلف في المطلوب بوجوه اخرى الا يراه ان الاولان لانها كانتا على قوله ان كان
النص هو النسخ دون الاجماع وقد ارتفع من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما في زمانين
والقطعة والظن لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعه لا ينسخ المظنون ونسخ الاحاد بالمتواتر كما مرنا هو بمعنى عدم البقاء
عنده وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان يتبعه كون الاحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدمه وتأخره بل الحق ان المتناهي
يجب ان يكون المتقدم واجب العلم موجبا للحكم الشرعي لولا المتأخر والظن المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو ظنا واجب العمل
بالمعنى المتأخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناهيين فمعناه يجب كونها بحيث لو لا عرض عارض لكانا متعارضين واذا كان
المتقدم خيرا فهو بحيث لو لم يرد به الواحد كان هو القاطع متعارضين فانهم وكذلك الاجماع متلاشي في زمان وجود القطعة اذ لا مسالخ لهما
احد ولا تضواه عند معارضة المتواتر فلا يمارضه الاجماع فلا ينسخ في ان تقع الاخير ان الثالث بالاخير والرابع بالاول فانهم وفيه
نظر ظاهر اما في الجواب عن الرابع فاعرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاشي في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مسالخ
للهما في عند اجتماعه مع احدى اخرى وان لم يكن له اى واحد مسالخ كيف والآراء المجمع حجة قاطعة كالنص القاطع فانهم ولو جاز الاجماع
من الالهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فانهم فالحق في الاستدلال ما من ان الاجماع النسخ ان كان عن مستند
فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن النسخ هو وان كان عن الالهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشرع لغيره انما هو التفسير
الحديث لم يرد مصلحة الا ان كانت بحكمها ولا يخلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضى الله تعالى به والمنع مكا برة لا يفتت اليه صاحب ادب بانتم
المحدث فانهم مجتهدون انسخية الاجماع قالوا لا حين سال ابن عباس قال الله تعالى فان كان له دعوة فلا معه السدس انتم تردون الامم من
الثلاث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين واما الامميين عثمان رضى الله تعالى عنه مجتهدا توكل يا غلام يعني
من الثالث الى السدس باخوين وقد مر تحريمه فقد نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولان الآية ساكتة عن حال الامم مع الاخوين وكان

اسماء

امير المؤمنين روي في هذا الحال من التمسك الى السدين فيقال ابن عباس ان الآية لا يتناولها فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيما سككت عنه
 انما هو من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا فقلنا ثانيا معناه اي معنى قول امير المؤمنين الاخرة مجاز عما فوق الواحد بالاجماع وهو اي يجوز
 ليس نسخا بالاجماع فانفس من الباب اصله قلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بما لا يحل لهم من الدليل وهو النسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على
 النسخ كعمل الصحابي خلاف النص المفسر عنه وليل على النسخ انهم قالوا ثانيا سقط سهم المولفة من الزكوة بالاجماع الصحابة في زمن خليفة
 رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى بكر الصديق رضي الله تعالى عنه عنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين دام الله اعدلين عمر رضي
 الله عنه لما اتاه عتبة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم تنكره احد من الصحابة فصار
 اجماعا كذا في التفسيرين من قبيل انتهاء الحكم لانتفاء العلة العلوية للصحابة بالاشارة النبوية وفي التفسير عنهم بالمولفة القلوب اشارة الى
 الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون الاعزاز الذين بهم والآن صار غريبا من غير معونتهم حتى قيل اللغز ان الان في عدم الدفع اليهم وظاهر
 وهذا اي انتهاء الحكم لانتفاء العلة لا يسعي نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجود ما يتوهم نسخا بل الحكم موقت بسقط ما يتوهم ان كل
 نسخ كذا في انه انتهاء للحكم لانتفاء العلة لا استحالة ارتفاع الحكم مع بقا العلة وقد يتوهم ايضا ان كما انتم على انتهاء الحكم في هذه الصورة
 يمكن ان يعطوا في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكم بانتهاء الحكم وهو نسخ بالاجماع ولا تصنع اليه فاما قد بينا ان التمسك الى
 الشرعية المحورية حتى لم يبق حكم يطع عليه بعده وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا يعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله
 وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجبر على منه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام **مسألة** القياس
 لا يكون تاسخا لشي من الالوية ولا منسوخا سجا عندا جمهور خلافا للبعض الغير معتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخيته فلانه لا وية للامانة على
 ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا سجال للرأي في ادراك مدد الاحكام ولما في لاجل ان ولاية الامانة لا لعليل للنسخ حتى يتعدى في
 المسكوت سجام وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان الالوية للامانة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفع حكم ليس من باب ولاية الامانة بل
 هو رفع من الله تعالى باقائه دليل عليه ولا يلزم منه السحال للعقل في معرفة مدد الحكم بل ظهور ما بدالة دليل شرعي فاما ان العقل عرفه شناعة
 فيه فاعلم واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل رجحانه وقد زال بوجوه المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذ انقضى شرط العمل
 فلا حجة فيه فلا رفع به وهذا لو تم لدل على المطلوب الاول الفرض حاصله ان لا بد للنسخ ان يكون الدليل ان بحيث لو فرض نسخا وانما كانا متعارضين
 والقياس لضعف عند معارضة الدليل فلا يصح منسوخا من دليل ولما نسخا فلا بد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمه فلا يصح
 نسخا أصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس منسوخا بغير دليل معارض او افعال فلا يتفي شرط العمل لعدم لقاء المعارضة ثم انه لم يبق
 منها بحيث هو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الاخر فاذا لم الضمحل وتقدم على الدليل
 الاخر يكون مرفوعا منه وان تاخر يكون افعال على ان يجوز ان يكون قياس مقدم الاصل منسوخا بقياس متأخره والقياس بالضمحل في مقام
 القياس الاخر قال مطلع الاسرار الالمانية قدس سره الاشبهان القياس المستنبط منه طعن العلة فيه ضعيف لكونها بالمدى ثم الحكم الثاني
 في الفرع لوجوده فيها شذوفا فلا يتغير عند مقابلة النص والعلية فلا يتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلما ناسخيته ولا منسوخية
 اما عدم منسوخية من قياس مثله وعدم ناسخية له فلان القياس لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل بحسب التبريح وان لم يتفق
 فلا يجهل ان لعل بابا شاذ والنسخ فرع التعارض واما منصوصا لعلية مثله مثل مفهوم الموقفة انتهى كلامه الشريعة وهذا بناء ان القياس

المستتب المصلحة من النص ولا يعتد به عند المقابلة وهو في غير النسخة فان العام المحض هو كونه مخصوصا عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشافعية
ومن النظر بان المرجح لا يغير المرجح واذا قد صلح بغير النص فليصلح بانما ثبت به ويكون من قضايا بعض شدة في الدلالة ولا محذور فيه اصلا وما اقيس
عند مقابلة آخر مثله في النص متعارضان لكون كل منهما متجاخذا في ما يتجه الآخر وهو التعارض وانما لا يبعد ان لا يثبت دليل دونما حتى يصير الى
بل يصير الى التبريم وان لم يوجد حكم القياس ليلزم العمل من غير دليل وما اذا كان احدهما متأخرا لاصل فله ترجيح فيكون رافعا لمقدم العلة وما
منصوص العلة فقد قال ابن السكيت انما يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع في حيوة صفة الله عليه واله واحكامه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه ذلك
واما به لا يجوز لا لاختلاف الراجح والاراد ان القياس لا يكون مقطوعا وان كان العلة مقطوعة بخلاف ان يكون الفرض مطلقا والاصل شرا للمقطوع
مقطوعا كان كالنص فيمنع وينسخ واحكامه اربعة مقطوع العلة فلا بد وما ذكره نعم به وبعيدان الفرق فيكون القياس في زمانه الشريفي وبعده سوان
في الحجة واخاذا الحكم فاذا علم الان قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون هذا القياس معارضا لايام الحكم بانتسخ الاول
من الثاني لوجود دليلين مفيدين للتكليف فيرفع المتأخر المقدم وليس هذا مجال للدراسة المتخصص في نصب الاحكام بل انما هو منصب من الشارح وليلا عن غيره
موجب للمثبتة اعلم الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الان قياس معتبر من الزمان الشريفي فمتأخرا ومنسوخة من ذلك الزمان وانما
لم يمتد الان وليس يمكن انتسخ حكم ثابت من الشريعة بغير القياس معتبر الشاسع الان فانه لو كان لزم المجال للراي في معرفة مدة الحكم قلت هذا يحتم كيف
لا لو كان القياس معتبر الان ومفيدا حكم جديد لزم نصب الشريعة واشتات حكم جديد فلا عنه شريفا متاخرا تمام المصلحة الممكنة لكن على هذا يكون هذا الفرق
فيل انجدوسي فان كل نسخ سواء كان القياس والنص وبالقياص وبالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريفي فانهم وانما ان هذا كله جعل القياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منسوخة ويكون وجودها في الفرض مقطوعا وكذا عدم كونه مائلا لعدم كون الاصل
شرا فانما يكون النص وذلك لان الصحابة دعوا ان الله تعالى عليهم انما يستعملون الراي عند عدم وجود النص ثابتا فحكم ولوني حينئذ من مسلم
انهم لا يجعلون الراي معارضا لحكم معقول للنص وان كان ظاهريا كيف ولم ينقل عنهم قطا طلب القياس ليكون رافعا لحكم معقول كما يدل عليه الواقع
الكثيرة والكارية البعيدة عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يولون المنصوص الظنية بالراي ويجعلون الراي قربة على تغير
ظاهر النص ويؤيده ما قال شيخنا الاكبر خاتمة الولايات المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر عند عدم وجود النص واجبا
لفسورة العمل لسلكا لوجود الواقعة مما يعجز به المكلف من استقوى في القياس النص وانما القياس ان المستأخر من ظاهر ان متقدم الاصل
لمنوع منبأ خذ كيف لا والاصل المتقدم كان والمصلحة حكم الفرض بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على عدم ذلك الحكم فيه بواسطة علة فانه
ان في الباب ان ولا التماظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فلهذا بالتحقيق يرجع الى انتسخ النص المطلق بالنص الآخر مثله في بعض
ما لو لم يكن هذا الانتسخ كان من قبل في زمانه الشريفي ولا يجوز العمل بالقياس منسوخا بحال كونه منسوخا من زمن الشاسع ولقاء معارضة
في النظر الشاسع وانما علم في الانتسخ الان وفيه العينية كما اذا انتسخ نص بنسخه فقد ارتفع حكم المنسوخ من الاصل وان خفي على المجتهدين
ان زمان ثم ظهر ذلك ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة في مناهل اتم ترجيح القياس متقدم اصل اخر على الاخر فانه برتبة احوالها
هم ما يمل احكامه مجزئة وانما حقيقة القياس تاكلوا النسخ تخصيص الزمان فانه اذ لم يمتد الحكم في تخصيص الزمان كما تخصيص في الاعيان
في الاعيان بهما تتركه تخصيص الزمان قلنا مما ثمة تخصيص الزمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للراي في ذلك لا لانتها والمدة
في الحكم فانما يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجودة الى زمان من الزمان فينتهي حكمه اليه ويدرك فيه الراي قال في علم الحكم

بجمله ثم علم ان رفعها فكسبها المولف كما في قوله انتفاء الحكم لا انتفاء العلة كما في مهم المولففة وهذا ليس من المنسوخ في شئ فانه رفع من الشارح الحكم الثابت بها فلو ان
 ان نقول ان تخصيص الزمان بالقياس ليس بالراسي المحض حتى يكون ذلك الانتفاء بل يوجب حجة من الشارح كما هو في حواشي فلا بد من الجمع
 ما قلنا فتذكر مسئلة اوام حكم الاصل للقياس لا يثبت حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس مستحاضا عند الجمهور وقيل نسخ قوله الان انتفاء
 الحكم لا انتفاء العلة ليس من المنسوخ فانه رفع من الشارح ولم يوجد والفرع انتفاء وجلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلمته انه يزيل من روافد الحكم
 فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارح وانما زال بالانتفاء والفرع علمته فهو رفع من الشارح
 وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفيا فيبحث لا يعلم الا عند ابانة النسخ انتفاء الحكم المعلن بحججه عند وجود ما كافي في نحن فيه والاشبه
 ان النزاع لفظي قيل يثبت حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الخفيفة اشار الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد مر جواز ان
 المنسوخ الاصح عليه القياس في شروط القياس ان من شرط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لانه ان نسخ الاصل انتفاء العلة من العلية
 وهو ظاهر فيرفع الفرع اي حكمه والا اسي وان لم يرتفع حكم الفرع لكان نبوة عن غير دليل ولولا بقا او غير القياس منسوخا من الانتفاء والقياس
 قد قلنا عدم اعتبار الشارح علمته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اتوى من رافع الاصل لا يلزمه الا عدم اعتبار رافع العلة لموجود
 فيه ولا يلزم منه عدم اعتبار ما مطلقا فيجوز ان يثبت القدر الموجود في الفرع معتبرا في حكم المنوط به فيه الا ان يقال المناط اذا كان اتويا
 في الفرع يكون دلالة لقياسه القياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف من غير ان يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود
 في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض للغة من اتي ثميانان مناط الفرق بين الدلالة والقياس في كون المناط مفهوما في العلة
 وعدم فاذ لم يكن المناط مفهوما لفته بل لا يابعد الاشكال فيحرم ثم يباحث آخره ان انتساخ الاصل لا يلزم عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يثبت العلة
 معتبرة وانما رفع حكم العلة بطريقتين مفسدة فمقتضى بالاصل لاجلها الرفع ويثبت القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا للمنافي
 الاصل او اضعف ويثبت الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم مما لا يوجب ما قلنا ان نسخ الحكم من بعض افراد العام مع بقا روافد البعض جائز
 من غير رتبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض انا بالانتفاء القدر الموجود وفيه والعلية مفسدة لمقتضى به مع انه لم يثبت اعتبار العلة
 في البعض الاخر حتى يبق الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه فانكوا بقا حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا ولا الفرع تابع للدلالة للاصل
 على الحكم وهو باقية لا حكم الاصل وهو المستفاد من الدلالة باقية كما كانت فليبقا بالبقا فكذا حكم الفرع انما يتبع للدلالة الاصل بواسطة العلة
 المعبرة شرعا واذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكم المعبرة شرعا فانما يتبع التابع واليه تعلق الحكم الفرع بذاته المكلف تابع لتعلق
 حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنس كان يدل عليه بواسطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
 من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارح لا يرتفع الا بطور رافع والمراقع انا نسخ فهو لم يرتفع الا حكم الاصل فقط وما عدم اعتبار
 العلة والحكمة المعبرة فيها فكلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قد زنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتبار دليل منفصل
 او ظهور ما نسخ آخر فليكن بالتأمل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
 ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير ما مع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما يتبع بانتفاء العلة
 الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ وكذا ان نقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
 لا يرتفع لقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فليكن بالتأمل الصادق فتأمل مسئلة التخصيص جواز نسخ الاصل

المنطوق من الفهم هو دلالة النص وبالعكس اي جواز نسخ الفهم بدون الاصل وقيل لا بالعكس اي لا يجوز نسخ الفهم بدون الاصل وقيل من غير
اي لا يجوز ان يتسلخ كل من الاصل والفهم بدون الآخر لئلا ياتي الاول فربما كان الفهم اقوى من الاصل الذي لا جله الحكم كالصواب انه قد
من الثاني في مناط الحرية وهو الاذي واذا كان اقوى فلا يلزم من ابدار الاضعف ابدار القوي ومنها البعينة جاري في القياس كما هو احوالها
وهو انتساج الفهم بدون الاصل فلا رتبة في الترتيب بين الاصل والفهم فيجب ان يتخلف اي يتخلف الاصل عن الفهم ولا يصح قبله ولا يستحق به مع
ان الذي عن الاستحقاق كان يدل على الذي عن القتل سبحانه مع الاذي لكن نظمتها تخلف عنه عند طلوع الشمس العبارة الناطقة ثم يرد عليه ان نظمتها
انما هي انتفاء الفهم رأسا عند وجود المعارض لانتفاءه بعد التحقق والجواب بان نظمتها مجوزة للتخلف ابتداء كان او بقاء ثم لما ظهر المعارض يتلخص به
التخلف متراجعا قتال فيه ثم كان استدلال استدلال بان يقال قد يكون الناطق الاصل اقوى من الفهم ولا يلزم من ابدار الاضعف
ابدار الاقوى وهذا لان الحكم لا ينتفاء بالعلم لا بالظن الا بالناسخ بخلاف سهم المولفة فانه قد عارضه قد يلزم من ابدار الاضعف
انه حكمه بوقت زمان اخر الزمان باعطاء سهم فانتفاءه عند عدم الحاجة في التاليف لاخر اذ فاقهم بالغوا العكس فالوا الاصل ملزوم للفهم والفهم لا يلزم
للاصل ليس بارتفاع الملزوم وبقاؤه الملازم فيكون الملازم هم دون العكس اي لا يجوز بقاء الملزوم دون الملازم فلا يجوز بقاء الاصل دون
الفهم قلنا فلا يسي اتحالة بقاء الملزوم دون الملازم اذا كان الملزوم عقلا قطعيا وهو غير لازم هنا لانه قد مر ان الملزوم قد يكون نسبيا وهو
غير واقع لانه لا دخل للطرف القطع فانا نقول الفهم لا يلزم الاصل في الواقع سواء تعلق به الظن والقطع او لم يتعلق بشيء منها ولا يجوز اعتبار العلم بغيره
بقاؤه الملازم في الواقع والكاره مكابرة نعم لو كان الملزوم نسبيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء الملازم نسبيا ايضا فيكون انتفاء الاصل
بانتساج الفهم منطوقا ولا خبير فيه فان قلت اذا كان الملزوم منطوقا فانه انتفاء الملزوم في ارتفاع الفهم دون انتفاء الاصل خاير
على انتفاء الملزوم قلت نظمت الملزوم انما هو واجب قيام احتمال انتفاء الملزوم من الاصل لا انتفاده بعد التحقق والكلام فيه فبعد
تحقق الفهم تحقق الملزوم فلا يصح انتفاء الملازم دون الملزوم فالصواب في الجواب ان يمنع الملزوم فان الفهم انما ثبت بانتهام
المناط لانه ويجوز ان يكون الناطق في الفهم ضعف فيبدر بعد اعتباره ويعتبر الان الاقوى الذي في الاصل فيجوز ان يتخلف فلا يلزم
الا ما دام الناطق العام معتبرا فافهم منكرو المقامين قالوا الفهم لا يلزم الاصل كما قال منكرو العكس والاصل يتبع للفهم ولا يلزم بدون
الملازم فلا اصل بدون الفهم ولا تابع بدون المستوع فلا فهم بدون الاصل ولعبارة اخرى الاصل والفهم متلازمان لكونهما احاط
مناط واحد فانتفاء كل سيلازم انتفاء الآخر قلنا التبعية في الدلالة الباقية بعد الانتساج دون الحكم المنتسج فلا يلزم من انتفاء الاصل
انتفاء الفهم والمستدل ان يقول التبعية في تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست الا في حلة تعلق الحكم بذمة المكلف فادام
العلية متحققة يجب تحقق الاصل والفهم جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا بابدار العلة واذا بدرا العلة انتفى
كل فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفهم وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لا فائدة حكم الاصل كذلك لما هو مشترك
لانه المناط التسعة لثمة وهو فافلا يلزم من انتفاء تعلق احد المذلولين انتفاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيها قوة وضعفا فيجوز ان يتخلف
من السجائين قتال وقد يقال في التخيير بين تحقق المساواة بين الاصل والفهم في الشدة والضعف في المناط المفهوم لثمة
كما هو تجوز استخفافه واكثر الشافعية كما مر في بحث الدلالات يكون الفهم كالقياس في عدم بقاء الفهم دون الاصل وبالعكس
والثان متعارفين في فهم المناط لثمة وعدمه وذلك لان انتفاء كل لوجب ابدار قدر المناط الموجود فيه وهو بعينه موجود في الآخر فلهذا

فيه البقاء للحكم عند اتفاق المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة لجماع في الصوم المنصوص لا يوجب الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة التي
لستادى المناط فيها وانما البقاء للاصل دون الفرضي اذا كان المناط فيه شيئا ما انعكس فانما هو انما كان المناط في الفرضي اشد علم ان الفرضي قياس
مستشركا كان في ثبوت الحكم في الفرضي بواسطة المناط وانما الفرق يكون المناط في احدهما مستقما لغة وعرفا وفي الآخر تامل واجتماعا فبجوز بقاء
الفرضي عند انتساع الاصل مع عدم تجوز بقاء الحكم الفرعي في القياس عند انتساع الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفرضي
لغة والكلام مفيد حكيمين بالذات بوضع الواضع هيته التركيب لمشاركة المشكوك لمشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع حكم
الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما يثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
العلة فانتهى الحكم عليك بالتأمل فيه فانه موضع تأمل واما الفرق بين الفرضي الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مختلفا
فان المناط والمكان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل منسدة لغيره فيكون هذه المنسدة منسدة بالاصل المنطوق
ودون المسكوت المفهوم فيمنع الحكم فيه اسي المنطوق ويقتضي في المسكوت كما تقرر في القياس فتذكر هذا ما حصل له الى هذا الان لعل الله
لتعالى يحدث امر اتم الفرضي يكون ناسخا وقدا وعي الامام الرازي والاندلسي الاتفاق ويجري عليه بعض شروح المنهاج فيقول ابو القاسم
وابن السمعاني الخلف كذا في كتب الشافعية والتحقيق في ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع فوجت هيته
تركيب لا فائدة حكم المنطوق وما هو مشترك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ورأي فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلول الكلام لناسخ
كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينتج ان يكون حكمه
حكم القياس في النسخية والمنسوخية فان جاز هنا كجاء منها والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفرضي على
ضوابط مشائخنا لا يصلح ناسخا الا لفرضي آخر لا للعبارة والاشارة لا نسخا دونهما واما على ما يروى من انه لا يجب الدلول قدر
يكون مثلها بل اعلى من الاشارة اليه فيصلح ناسخا لها فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اسي
نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والتحققون هم القائلون به سوى الخفيفة كذا في التقرير والاشبه جاز
بقا وكل بدون الآخر لكونها حكيمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تأمل فانه اولى
من القياس عند قابلية فلا يصلح معارضا لشي من الدالة لو فرض انتفاء الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس مع عدم فهم
مسئله نذهب الخفيفة والمخالبة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم النسخ بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامم وقال بعض الشافعية ثبت واما قبل تبليغ جبريل
عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكلف ثبت على الكل اجماعا لا ينتج
ان يرا في المسئلة بالحكم لعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب بخير فامهم اياه
فلا يمكن وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرطهم المكلف والضرر لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم
على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامم مع قولهم بعد ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتأتى الفرق بالتكلم
على الفهم في الاول ودون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما لا اشتراط التكلم على الفهم بل الذي ينبغي ان يرا في اشتغال
لذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزا كلفه النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب فحصل المسئلة انه هل يستعمل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح اختلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بانفسا وجوب الاداء من نفس الوجوب فان قلت
ان اجرة الماشركين فيها فاما في النسخ فلا يصح الاتفاق قلت الذمة في السنة قد انقضت بلزوم المكلف عنه ثم بعد الفهم يتوجه الطلب
اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليلي دون التبرعي والحكم التعليلي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليلي سائر في صلا
لنا ولا يثبت قبل التبليغ على فتمت المكلف كانت تبليغ تاجرا عن وقت الحاجة والتمسك لا يخلو عن شاعة عظيمة وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون
في وقت تعلق التكليف وما قبل فذلك وان كان اشتغال الذمة فلا محالة التاخير عن التبليغ ليس بتاخير عن وقت الحاجة ولكن ان تقرر الاستدلال
بانه لا يصح الطلب قبل البلوغ كونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه انما الفائدة صحة الاداء انما صحة
الحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كما لم يخط في الاجتهاد و
هذا بخلاف اذا بلغ واحدا لان الجمل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع له
بمسجد بني حارثة وسجد قبا وروى عن هذا فينبغي ان يشترط لتعلق الحكم بالتبليغ الى الواحد ومضى زمان يمكن الاطلاع الغير عليه فان قلت أحسن القولين
عقليان فاذا وروى الناسخ فانما يرد اذا زال احسن المنسوخ ويثبت حكم أحسن في حكم الناسخ فجملة تتعلق بذمة المكلف وليست بالحكم المنسوخ
لزال حسنة قلت نعم أحسن والحق عقليان وان انتقال صفة أحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند
تعالى عن التبليغ فانه وقت التعلق لا عند التزول كيف ولو جاز الانتقال قبل التبليغ يلزم تأخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان أحسن الحكم
عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا مشرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قبا فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اشئ صلوة
الفجر وما اعادوا وقدموا تحريكه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري
وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه يسلم وفيه نظر ظاهر اما اول فان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل
المسجد بن بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في مسجد الشرف فهذا من قبيل بلوغ الى بعض الامم دون
بعض وقد لقوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلا يجوز ان يكون عدم الاعادة لبعض من الشارع الشريف
كيف وليس هذا في من الخطأ في الاجتهاد كيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن والاجتهاد واما اذا كان
عدم الاعادة المندرج في ان يكون الوجوب في الذمة وليست بالاعادة فتأمل فلهذا ثانيا في الصحيحين انه صلى الله عليه وآله وسلم على الكهنة
وسلم وتنف في حجة الوداع بمنى للناس ليسانة فهاه رجل فقال لم اشعر فخلقت قبل ان افزع فقال فزع ولا جرح فجا رآه فخلقت
ثم اشعر فخلقت قبل ان ارمي فقام الاربم ولا حرج فاسئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قد مر او انرا لاقال ان فعل لا يصح
والخط لم اشعر بالناسخ فخلقت قبل ان افزع فخلقت عليه وعلى آله واصحابه وسلم المخرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب
من قبل الا فالجني سبوت فخلقت قبل ان افزع وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى الواحد والافيلزم ان لا يثبت الحكم بعد
البلوغ الى الواحد فيخرج مع ان الصحابين يقولان لعدم وجوب الترتيب في المناسك الهوتية متمسكين بهذا الحديث فلهذا المعنى
لم اشعر بالترتيب فخلقت قبل ان افزع فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس بالترتيب فها افزع الان لاجرح عليك صلا
في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب بلذم لم ليس من الباب شي لعم ابداء الاحتمال الاول كلف للبحر اب عن تمسكها
فتأمل واستدل اياه لا بانه اشهر ثبوت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجوب تحريكه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

من اللوازم لفقها كما مر فان مع وجوده ينكر مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للرعية عليه الكائن من جنبه فانه لا يرفع شيئا من الرعية
 وهو ضروري في اولى من الخصم ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يميل بجواب المحاذرة في الصلوة والصلوة او على الشك بقوله تعالى حافظ على الصلوة والصلوة او على
 فانه اذا صار في الصلوة ستة لم يبق في الصلوة الوسطى عند الامام وصاحب صلوة عصره من سبب كثر الصلوات والتابعين والامام وبيت والامام فيكون
 في القوة لا كما في صلوة العصر والتفصيل في فتح المنان في تأييد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول فيظهر ايجاب صلوة
 الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عند عدم ايجاب المحاذرة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا بل انما
 انسخ القاطع بالظنون وحده ان الوصف وصف التوسط على الحكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزمائل هو وصف التوسط
 ولا يلزم من رد الابلان الموصوف اى اطلاق الايجاب الموصوف به لعل مخرج نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمستقبات بتقدير القاتل
 فاما معنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اى القاطع على وجه يكون متوسطا ولا شك ان ايجاب السادسة يميل بهذا الحكم لكن نقول سبب
 ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمستقبات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض منها ايجاب بنفس الصلوة المعنوية بها ولا دخل لكونها وسطى في ايجاب
 القاطع فيه وانما زيادة جزء في الواجب كالغريب في السجدة الزيادة بشرط بعد اطلاق الواجب عنه كالايمان اى التبرط في رتبة ايمان
 فليس ينسخ حكم الرعية عليه في تخفيفه قال القم النسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة وكثير المعتزلة قالوا لا ينسخ وعبد ايجاب
 من المصنوع قال ان غيرهم الجوز او الشرط اصل الواجب الرعية عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة رتبة
 كما روي الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت ثنتين ثم زيدت كعتان الان لوصف الظهر كعتين لم يجز ووجب الاستيناف
 او كان التغيير معطوف على غير لا على قوله كزيادة رتبة كما لا يخفى في ثلث من المحضال بعده اى بعد التحيرة الثابت في ثنتين فاما رافع بحركة ترك
 الاثنتين الى اربعة بشرط الايمان بالثالث فنسخ اى فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحمد الذي هو الجدل فانه لو جدد لم يغز بترتيب
 استيناف السجدة وغلط ابن الساج حيث جعل زيادة التغريب نظير لما غير وعلل بناء كلامه على انه نفس التغريب بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
 بحيث لا يعتد شرعا ولا يكون متمشلا به ولا شك ان السجدة على لغة من زيادة التغريب كذلك فتقليدنا ما هو بناء على تفسير المصنف اوضح لنقل عنه
 لكنهم يرجحون بناء نقل المسمى وهو ثقة في الباب والتمسك بعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رافع هذا الجوز والشرط حكما من غير نسخ والاولا واختاره الامام
 امام الحرمين والامام الرازي والامامى كلهم من الشافعية يقول مرادهم لا يغيظ الامر كليلا بالضياف والاشياء بالان في بعض الاحكام يكون رفعها
 حكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فاعرف ما في التفتيح في كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في اذعان اولاد
 روجه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار لا يمتنع في الدعي قدس سره كذا نقل في شرح الشرح وليس في التفتيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
 التفتيح غير التفتيح المشهور فانهم امارف مع مفهوم المعنى لغة كلف العلوية زكوة بعد القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني في نسبة
 اى نسبة كونه نسخا الى الخفية فهو من ابن الساج لا نعم لا يفتولون بمفهوم المعنى لغة حتى يكون رفع نسخا الا لغيره بان يقال لو كان المفهوم
 عند فهم ثباتا كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره منها غير مناسب قال سيرة ارجان لوصح نسخ مفهوم قوله في الغفر
 سائمة زكوة بنطوق في العلوية زكوة لم يبق ذكر الصفة في كونه بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول بل لا يكون ذكر
 الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لبقاء الفاعلة وانما بل القدر الشرعي لزم الفاعلة حين التكلم لئلا يلفظ التكلم وحدهم انما وقعوا في القول
 بل لا يكون التكلم بها من غير فاعلة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفاعلة بل انما كما قيد بالصفة مخوف سامع آخر وانما زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فاقم لنا ان المطلق هو تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اسي المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها بدلا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيها لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروضة لا متقاضي
زمان وجود المطلق فيعمل على الاطلاق ويدل عليه التقيد بخبر او شرط ينافيه فانه يقتضي عدم الاجزاء وبدونه فيرفع هذا التقيد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقيد وهذا هو المقام ثم فرغ على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولما اسي الاجل ان زيادة جزاء
او شرط لنسخ المنع الزيادة عند تاجير الواحد على القاطع كالكتاب والالزام انتساج القاطع بالمظنون فالتفت قد جرت الزيادة بالتجديد
مع انه مظنون قلت سنيين وجهه الشاء الله تعالى كالتجارة للطواف فالما ان جعلها شرطاً حتى يجزى الطواف من غير طهارة ولا يحجب عادة فلو
للتشافعي رحمه الله تعالى في مسك اصحابه بكار وهي الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم على الواحها يسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا تكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه لمص بان قوله وليطوفوا البيت
اليعنى مطلق فزيادة الطهارة عليه ولتقيد اطلاقها لا يجوز بهذا النسخ المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا
بهذا النسخ فوجب الدم السجائر ان طاف محذرا لكن سقط الفرض كذا قالوا واحترض عليه شيخنا المداد باننا لا نسلم ان الطواف مطلق وكيف ولو كان
مطلقا لكيف شرط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لانه بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو محمل في الاركان للشرط
فيقع هذا النسخ بيا للشرط فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور في لا يصلح لرفع هذه القرع على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
بشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد بوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العباد فانه فاهم وكثيرا من كثير
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى في وجوبها لذلك وكذا عدم وجوب الموالاة بالمواظبة المذكورة كما علية لك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسلم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التحليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تتخللوا رءسهم وذلك لان آية الوضوء وانما يدل على اجزاء غسل الاعضاء التسمية
مع مسح الرأس مطلقا عن النية وغيرهما مما ذكره فلان احد هذه الاشياء يلزم انتساج القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذه العذر صحيحة فيما رواها
اما هي فحديث الاحمال بالنيات مشهور بصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما من الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
والموالات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجي وليس قول يدل عليه واما التحليل فليثبت الترتيب وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الصحابة المعينين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن شيخ ابن الهمام قال
في الفتح القدیر ان هذا الحديث لتكثرة طرقه وكون النحل الذي في رواية غير القسوق صدارني وروية الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لكن يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتأمل فيه فانه موضع وانما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال في الآخرة
الثالثة لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

يقتضيه اقراض مطلق القراءة لا تيسر اى قد كان من اى سورة كان فعمل الفاتحة مكرنا نسخ بهذه القاطع خبر الواحد فلا يجوز فكذلك التعديل الاركان ليس كذا
 وكننا القوم بعد الركوع بحديث الاخرى المخرج في الصحيحين وسوط الامام محمد خلافا للامة الثالثة والامام ابى يوسف والارزاق الزيادة على قوله تعالى
 اركعوا واسجدوا سجدة واحدة وادبر عليه السلام ليشل باقران الصلوة مجزئة فيلحق خبر الفاتحة وحديث الاخرى ببياننا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ركعتي
 ما ركع ركوع واحد قد ثبت بالقاطع فلا يلحق به ان الخبران بياننا وانما يصير ان زيادة هذه على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكره فان القرعة
 قد فرضت مطلقا بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد ببياننا ان منه مضطربا ليعرف انه قد يروى الصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لاجل
 والحديث الناقص هذا يقتضيه تحقق الصلوة مع النقضات بدونها واما حديث الاخرى فانما سبق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال لا صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان الصلوات المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا
 واسجدوا فقد قيل ان يدبر الصلوة من قبيل اطلاق الخبر على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القرعة غير معتد به وكذا السجدة
 الواحدة بل المراد بالركوع على نحو خاص يخفى مع الشرائط فموجب باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاخرى ببياننا فان الحق قول الامام ابى يوسف
 فافهم ومنها فروع اخرى يطول الكلام بذكرها وما قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء
 او ركعتي في الصلوة ليس شئ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الان او الركعتي المفروض الان لم يبق
 كما عرفت بل الامتثال به بالكل فقط لا غير قد برهنه وكون الزيادة تساقا لولا الزيادة تخصيص للمريد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ
 لكونه اطلاقا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل اما على المصينة من حيث هي اى على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان مصينة مطلقا كما
 المفروض في الامر بالوضوء والافعال المبرم كرتبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على الشخصيات لفظا كما مر ليعني
 ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على الشخصيات المصينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة للام على الشخصيات بل الدلالة
 وليس هناك قرينة صارفة عن القدر المشترك الى الشخصيات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص مترشح عنه معدوم
 في زمان التكم فلا دلالة له على الشخصيات ولم يرد به ان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالة
 على المصينة منه بوجهين لم يرد الاستدلال بالتخصيص قصر العلم بل بقصر المطلق على طريق الدفع والاحصان ان الدفع اهون من الرفع فقد بر
 والافعال جزاء وشرط من العبادة وغيرها من الواجبات فسخ لاسيما لذلك الخبر والشرط المنقوص لفظا فالصدق الرفع هناك وهل ينقص
 نسخ لما اى للعبادة ليعني الباقي منها فانما انسخ هذه النص لاسيما عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان
 المتقيد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الخبر نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لاسيما ليس هو
 نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان حكما مخصصا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع ففصل فان امتفاد الخبر لوجوب امتفاد الكل واما امتفاد
 شرطية الشرط لا يضر لبقاء حقيقة المجموع لانه لم يغير شئ من اركانه وليس كذلك اى كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد نقصان وجه لافرق
 بين الشرط والخبر بل الخبر ايضا كان شرطا للباقي فانه خارج عنه واعتداده موقوف عليه فانهم لما لو كان التخصيص المذكور نسخا
 لباقي الا فخر الى دليل لا يوجب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتم الى دليل آخر ثبت الحكم من غير دليل فهو باطل
 لفتاوى علماءنا نقول لعل النص الدال على التخصيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وامثاله انما يدل على بقاء ما وراء
 النقص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فليتم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عندنا نحن الكرام في بقاء الجواز الى دليل نأيد وجوب الاجماع مطالب بغيرها ثم انه لو سلم انه ليس نسخ فيقول يلزم عليكم ايضا السجدة الى الدليل في
بناء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بوجوه الشرح وقد خرج من ان يكون دليلا لبقاء الباقي من ابي دليل قال كان هو الدليل الاول فهو انما
كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب مستقلا لا كما مر من النص في فصل الحكم الاحتراف به ايضا هو محالكم فهو جوازنا فان لا بد من التثبت
بالدليل الرابع فيقول معشر القائلين بانسخ الباقي فتأمل تماطلا صا وقائلا كون التقيض مستحقا قالوا ثبت حرمتها حال كونها بلا خبر و
شرط قبل ورود هذا المنقضى والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا خبر وشرط انما ارتفعت الحرمة بالتقيض فهو رفع الحكم شرعا
ثبت وهو النسخ قلنا حرمتها بوجوبه فيما تاركتها الحرمة بدونه ارتقاء وجوبه قالوا لا زلنا نسخ النسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي
وكذا ان تقرر الدليل كذا كان الباقي غير محال الاحال الاقران بالجواز والشروط والان صار مجزا مطلقا فقط لغير حكم الباقي وهو ضرورة
نعم كونه مجزا حال التقارن ملازم لكونه واجبا فيه لا انه عينه كيف وجوبه صفة وجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر
ان ثبتت قلت كان الباقي غير مقصود بالاجاب قبل التقيض بل كان واجبا في ضمن اجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العباد
الكل والآن بعد التقيض صار الباقي مقصودا بالاجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن في ارتقاء حكمه وكان هو النسخ فتدبر وقد
سجواب بان الزائل منها وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصل المفروض ولم تيجد وجوب بل البطل الوجوب فقط والباقي
هو الوجوب الاول فانه رفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفة الجواز النسخ لا الى بدل كما هو
كما مر سابقا وهذا لا يكون روا عليه لانه اشما جواز النسخ لا الى بدل هو كلف لا مطلقا كما مر مع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم شرعي مقتضى
بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التقيض اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم وجه المعنى بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلما نسخ فانهم قد ذكرنا او روا عليه سابقا من انه رفع
حكم في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم بامرهم خاتمة يعرف الناس بالنسخ الشاهد
منه قوله صلى الله عليه وسلم على آل وصحابة وسلم كنت تهتكم عن زيارة القبور الا فروروا وانهتكم عن ادخالهم الاضاحى ففرق ثلث ما سلكوا
ما بدا لكم وانهتكم عن التبتيد الا في سقانا فاشترىوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناس بالاجماع
كما اذا جمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص الجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ وكذا عمل الصحابي على
خلاف نص مفسر مع علمه بتعين علمه بالناسخ لان عدالة مقطوعة ويعرف الناس بقبط التاريخ فيجوز بنا نسخة المؤخر عند المعارض فيقبل كون
الصحابي هذا سابق لانه اخبر بدل خبر لا مساع فيه للراي وما قوله هذا ناسخ فعندنا تخفية مقبول لا الشافعية قالوا لان تعيين الناسخ قد
يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لان تعيين العدل الموثوق عدالة بل مقطوعا بالناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والمعارض
فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرآن حكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد وفيه فاندق ايضا انه لعدنا حكم بالنسخ بحكم المروى عليه من غير
الاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد عن شان العدل ان يتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين كذا الشافعية قالوا
اذا تعارض متواتران فقالوا ابي الصحابة لكن اذا لم يبلغوا حد التواتر والظاهر قال بصيغة المفرد وجمع على قصد التعظيم به اناسخ اصل الرد
له وجه الى نسخ المتواتر بالاحاد رواية وهي رواية ناسخ واحتمل القبول ايضا فاعل ابي لانه لنل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابة
به اناسخ والاحاد الذي رواية وليه ابي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء وقد يقبل الاكشاف ابي الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ولا يقبل

الرحم وكما سطره في الاصل في القبول النسب استبعدوا لكن القبول في اثبات الاولاد ثم ترتيب علي النسب هكذا انما القبول قول الواحد في اثبات النسب
 والخاص هو المتعارف والكان لا ينسخ ابتدا وقبل في رواية ميرزا جعفر في قول الصحابي في ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهاد ولا يقتضيه عليه
 الا في احوال الصلوة والسلام واجتهاد غير ملزم لمحمد بن ابي بصير في الشافعية اقول في المتعارفين اذ القارض والنسخ لا يلزم من اجتهاد ولا يلزم
 كون احد من اهل العلم في الصحابي لا اخبار بالنسخ ليس الا بيان السبق فاحكم عليه بالنسخية مرفوعة والمأخر مقدم وهو ابي اخباره وبما يناسب في الآثار
 قبوله فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنه المتعارفين اجتهاد وقلت او لا ظنه المتعارض لا يكون الا لتيقن المستمع عنده بالسماع او مشاهدة
 القرآن فيقبل وثنا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعل بالسبق والحق فيقبل قوله فيه فان ظهر المتعارض حكم بالنسخ والكلام فيه ومن هنا يبين ان
 القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المقبول فان ابي جعفر لم يوجب منه فتوقف فيه ولم يكن لذلك ثم لا يعرف النسخية بالبعد فيصح فيستدل
 به على البعدية في النزول لان ترتيب الصحف والكان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ واليا
 القرآن ثم تلا وتبين في ترتيب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مكية كتبت في الاول وسورة البقرة التي هي آخر المزلات كتبت مقدمة
 على اكثر الكليات ولا يعرف ليعين الناس سجدة من الصحابي اي الراوي يحكم بان مروي به متأخر عن مروي من هو اولى لعل الناس انما سمعوا بسماع الاصل
 ولا يعرف بآخر اسلامه فيحكم بمتأخر مروي عن تقدم اسلامه بغير اذ سماعه قبل سماع متأخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
 ان يكون اسلامه الاحدث بعد وفاته المأخوذ من صحاح اسلامه او متأخر الاسلام اسلم بعد وفاته متقدما للاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف
 بموافقة البراء الاصلية فيدل على التأخر عما هو مخالف لما لان التأسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تأكيدا فلا بد ان
 يكون متأخرا عن المخالف فيكون هو افضا فيكون تأسيسا لموافق يكون ناسخا اياه فيكون تأسيسا اليه وهو ضعيف لا ينسخ بالاجتهاد
 وهو غير جائز يقال ان النسخ غير موقوف بالراي عرف التأخير والراي مما يندى اليه ثم ثبت النسخ ضمنا وكم من شيء لا ثبت ابتدا وثبت
 ضمنا فابل مع ان كونه مباحا شرعا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقا مقبلا افاد الاباحة الشرعية فلا شك
 اصلا او تخفية في القبول فيه ويؤخرون المخالف للبراءة لتكرار المرفوع فانه لو تقدم المخالف لرفع البراءة ثم الموافق يرفع فيترك المرفوع
 وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ اياها الى انه لا يلزم تكرار النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا وايمارا الى ان المراد في عدول
 النسخ عن المرفوع الى النسخ تكرر المرفوع وبما القدر كيف بهما فالمناقشة فيه لا يصحرا ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد ووقا
 هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في المتعارض الضرورة العمل لا ليعين للناس في الحقيقة ولا شك ان
 هذا القدر من الترجيح كيف لترجيح العمل بالمخالف قد يبرر ولا تنزل فانه منزلة والله تعالى اعلم بخواص عباده الاصل الثاني سنة لنا
 فرغ من اصل الكتاب شرح في السنة لآخره عن الكتاب رتبة ولقد هما على الباقي وفي لغة العادة والسيرة وهي منها اي في الاصول
 وانما قيد به اشارته الى ان السنة في الحقيقة فعل واطب عليه رسول الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والافصح الا ان
 والامامة ونحوها وانما قيد من قيد زعماء اهل البيت المواجهة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب يستفهم لك الشاء الله قدس في القاسي
 ان ليس الامر كذلك ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما قيد به القيد
 بالظهور ليدخل في الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما حال اليه اشارته الى انه موافق في هذا التعريف ليقوم
 اليه ايراد المشارة اليه بقوله اقول القرارة المشافهة ليست بقرآن ولا خبر عن الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرانا وخبر كان

حجة لا تحتاجان اتفاقا فيرد لفقنا عليهم لصدق التعريف عليهما فلا يكون ما نلوا الجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان النجزة وليست القراءة
 الشاذة كذلك تكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بان غير هذا الوجه وعدم النجزة كونه مشروطا بالنقل خير اقل واما
 اعتقاد النجزة وجعل النجزة مشروطا بالنقل بعنوان النجزة قالوا بحجة ومهنة ولان بعد اعتقاد صدوره فمن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنقل
 النجزة وانما نحن في الجواب من قبلهم انما ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما
 نقل قرانا وهو خطأ يبين فلا اشكال والمصلحة ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي في العادل المقطوع العدالة انه هو قران لا يصح
 الا بالسماح من رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم وانما هو يبين انما هو في لقاء باقراتنا في السماع فالقراءة الشاذة قران
 التلاوة كما مر فليس نجبره بوجه بقوله غير القران فانهم فانه المستطاع بالقبول عند المحققين بالادب مسلك هذه المسئلة كلامية
 لكن جرت عادتهم بما رواه ما صدر من سباحت السنة لشدة انصافها وان كان الايقان ان يورد في المبادئ الكلامية لكونها من المبادئ
 العامة لتوقف الاول كلبا على عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم المقرون بكلمة لا اله الا الله محمد رسول الله فاختلج في حكمه
 الانبياء وقبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبة لبعض الرواقض في الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره اودى خلق مانع من
 ارتكاب المعصية غير بلح حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو التماز عند الجمهور قال اكثر من المسلمين على
 انه لا يمنع عقلا ذنب منهم مطلقا اى ذنب كان صغيرا او كبيرا كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا
 اى ذنب كان صغيرا او كبيرا وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر لقيمة عقلا وشرا قبل النبوة ولعلنا من غاية حماقتهم فانه
 وجوز هذا الامر العظيم عليهم للملحق الا ان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا لعبث بين اهل اعدائهم قلعة كتم شدة من الكفر
 وقامتهم وخصوصا من مذمهم الباطل وحماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم ما عاش من وقت
 لبقة الى وقت الموت الى في اعدائهم ولم يكن له صلوة قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمان صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم
 شيئا من الوحي فلا ثقة بالقران وغيره فانظر الى شتاتهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشاعات فذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من اجل
 ما قتم انهم استدلووا بقرعة الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف لقيمة للزوم ثقة
 لنا من عنهم بل القرعة منها شدة لا ينامها الجمن الذي هو على النقائص فالحق انهم يمثل هذه الاقاويل فخرجوا عن رابطة الاسلام ولذا انهم
 بفضل الله تعالى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورتهم خسر كما هو مشروح في الفتوحات المكية لشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة اخذ سيدنا الله علم بالصواب وخلافا للقرعة
 انهم ايضا يمينون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يحوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم الى البشر الى نبينا ومولانا
 فضل الربل واشرف المخلوق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم انهم لم يبعثوا بشيئا اشرك بالمطهرة عيسى عليه السلام
 وحقيقة في الفقه الاكبر في بعض المعصيات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية اباؤهم وعلى هذا فلا بد ان
 بن تولدوا لنبينا بين البوين مسلمين او يكون موتهم قبل تولد منهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الابعاد لا يمكن في الابعاد بين
 بنا بطل بالنسبة بعضهم من الكفر الى ام سيد العالم فخر بن آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانهم يلزم نسبة الكفر
 تبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الرابع هو الاول واما الحديث الواردة في البوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم بن عمار مروي عن ابي القاسم في الاعتقادات واما اذ قد اصرح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تاج كذا في بعض النواحي وانما
كان اذ روى عن ابراهيم عليه السلام ورواه الله تعالى في حجة والعرب يسلم العلم الذي في الترتيب ابن اخيه باله على هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لا بدي لي من الله ورواه سفيان بن عيينة في بعض الصحاح انه نزل في ابي سفيان العالم صلوات الله عليه وعلى اهل بيته واصحابه ما كان للشيء والذين امنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولاد من اجدا ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العم كيف لا وقد وقع صريحاً في صحيح البخاري انه نزل في
ابي طالب هذا ينبغي ان يفتقد ان ابا سفيان العالم صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابي طالب اودم كلهم لو منون وقد بين ابي القاسم في بعض
ولولا الفتن غريباً لفضلنا القول في هذا التواتر في الخبر لا البعث فيمن شئت انما سفيان لا من الفعل الانفعال استحققة لا اعلى الروافض المعتزلة لا مانع
في تحجيز العقل من الكمال بعد نقصان بعد ربح المانع لبقاء النبوة في راحة كما قال روي في كماله ليدار كما روي في المعبرات عن جميع النواحي في
القول في المنة ما اذ قد وحدث في سنة زهره انه كان ياخذ المرء في الفعل انما لا ممنوعة ثم تفصل الله تعالى عليه الى ان صار ولياً كما ملاحظ صاحب السلسل
فكذلك لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد اركاب المستغفقات البقية مولى مقرباً ثم بعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه امي في اركاب
المصحية احقار عند الناس فينبه الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا ويا مراً لكذا ونما نأمن
كذلك فلا يتا في حكمه الارسل سنة ارساله فيمنع هذا الارسل على الله تعالى عقلاً قلنا ما ذكرتم من منع على القبح العقلي امي على ان هذه الارسل
قبيح وما هو قبيح يمنع عليه تعالى ولا شعيرة منا لا ينفون قبح هذا الارسل العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتا في منا العينا
فان النكاح من الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكم
والفائدة اقامة الحجج عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسل العاري عن الفائدة فلا تسلم الملازمة وهي لزوم التفسير
والاحتمال لان بعد صفاء السيرة ومحسن السيرة فيعكس الحال فيسير موقراً فلا تنقير بعد الارسل ولا يغير ما كان قبل بناء على ان المعجزة
جاذبة اياهم الى الاعتقاد بهم فيعكس الحال القبة من اكله قبل النبوة واما ابد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعدل الكذب فيستحيل عليهم من العينا
وقبل النبوة فالمتواتر عندهم عصمتهم عن تعدل الكذب في العجزة على صدقهم واما الكذب غلطاً فمنع الجمهور صدور عنه عليه السلام كما
من دلالة المعجزة واما ما روي في الصحيح وغيره من ذلك لم يكن في جواب قول في اليدين اقصر الصلاة ام نسيت فعناه كل ذلك لم يكن
في ظني وفيه ما يوجب المطابق للحكمة عند ذلك قول موسى عليه السلام لاني جواب من سال بل احدا علم منك فقال الله تعالى بلي عندنا خسر
كما في الصحيح المراد بالنفي نفى الاعلية عن الغير في طرفة فوالله لكان ذلك الظن او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لبشائر العلم دعوى الاعلية لا نقه بل ان لكل الامر الى الله تعالى اعتد الله تعالى بقوله بلي عندنا
نحضر يعلم اشياء لا تعلمها يبين هذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فانهم وجوه القاضي ابو بكر صدور الكذب
عنهم غلطاً فمنع بهود لا التماسي المعجزة على الصدق مطلقاً بل اعتقاد ابا ان لا يحرج على اللسان غلطاً خلاف الواقع بل انما لا التماسي
العبد فتمت قيل لا بطلان هذا المراسي يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله من عند الله تعالى كذا باجراً على لسانه اشهر
على اذ لا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذ اجاز فيه الكذب ولو غلط الغدوم الوثوق واجب الا ندم عنده حين جريان الكذب غلطاً
على اللسان التمسك به خلاف الواقع واذ عدم النبوة هو الدليل على الصدق فالوثوق باق وهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
لا يلزم كبره في الوثوق لصدق اخباره حين السماع بل ينظر الى زمان النبوة التزام ذلك لبعيد من الادب والانصاف فتأمل

تجوز الكذب من الكبار والصغار كسنة ائمة غير ما سئل على خمسة ما كانت مبدعة قال الاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعدد اسما عند
 اهل السنة القاسمين للبيعة كثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والرداف عن خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا
 على تجوزها سواء غلط بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون قصد المباح فيقع في الحرام والسر في جواب ذلك انه ليس بمعصية حقيقة ومنه تسليم
 على راس الركعتين سواء الماشقة فانهم لا يجوزون فيها سوا الايقاع لكن يجوزون فيها عمدا القية وقد مر وجازة تعدد غير حاشي غير الكبار والصغار
 بخدمة اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة بشبهات اوردوها كما في قوله تعالى ولقد بعثت به رسلهم بالاول
 ان راسي برمان ربه وامثاله من قصته واودوسيلمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى
 يقتضيه ان يقتل يوسف لاجل اباة صا صرته وهم لم يفسدوا لقتلها لانها كانت مريضة لا لقاعدة في الحرام ولو لا ان راسي برمان رقت لهما
 او المعنى انما بعثت بالزنا يوسف عليه السلام لم يميم ولو لا ان راسي برمان ربه لعمد وليس المراد انه وقع منه الهم ولو لا راسي برمان لرب
 لفتله كيف وليس له اثر في الكلام ولا يليق بجباة تعالى ان يحد يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للحد كما يظهر بادي في تامل واما قصته داود
 فغير صحيح لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
 يمكن ان يعول عليه انه كان خطا او يالامارة فتكجا داود عليه السلام وغاية منها اترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة وقصة
 سليمان فاصبح المعول عليه به انه قال لاقرين اليوم انسا فيلدين كلهن فارسا يجابهن في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري
 ولعله لم يكن اقتراسي الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما يقد المورخون كذا غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
 الا من يجيز على الخرج عن رتبة الاسلام فثبت ولا تحبط ومنه احي حدود الصغار الغير الخبيثة التحفيرة رضوان الله تعالى عليهم اقول
 وهو الحق فان صغيرهم كبيرة في حقهم والكائنات صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سنيات الابرار الا ترى كيف قال داود لوطا
 الامام العارف قدس سره واسباك ما في درهم سنة حرام على الصوفي المدعى بحجة الله تعالى وبحيث صدقة خمسة وما في درهم لنا والعوام كل
 ويحجب بربع عشرة حسنة الابرار سياة المقرين الم تركيف قال السري ابن المقلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولك لوطا
 حين اخبر رجل بو قوع الحرق الغالب في السوق وسلامته وكافي ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس القربين فيكون صغيرنا كبيرا في حقهم
 فلا يصح حدودهم فاقم فموا الحق ولا تحبط وثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل التحقيق وعليه اهل السنة من الصنفية
 الكرام انهم معصومون الا من الكبار والصغار كذا كيف لا وهم انما يولدون على الفطرة ولا يميز عليهم طرفة عين وهم غير مشايدين للتدقيق
 ولا يميز قوتهم من ولاية الاولياء الذين ولايتهم باخرة من ولايتهم والاولياء محموظون من المعاصي فاقم وثبت عليه وكلهم من الخبيثة
 والشافعية جوزوا الزلة فيهما اي الكبار والصغار بعد النبوة وقبلها بان يقصد المباح فيلزم معصية اي فيلزم امر يكون معصية له
 صدر عن الكواكيز مروي عليه بنينا الصلوة والسلام القطي قالون مات فلزم القتل وذلك حين اخذ اسيريليا ليجعل عليه خطبة في المنبر
 فخرجون وكان يباي عنه فاقصها فاشتغافه الاسيريليا موي فقتل القبطي عما كان عليه فلم يمت به بل قتل انما القديمت ان حمل عليها فوكره موي عليه بنينا
 الصلوة والسلام تاويبا فقتل عليه فمات فمات له منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشاره الى ان حال ما قبل النبوة والخط
 سواء في عدم صدور الذنب والصغيرة لا على جلة الزلة وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلاة والسلام ابتلاء لهم ليستغفروا ويؤوبوا انما الزلة الزلة
 وليقتل الزلة بالنية من افعال او من الله تعالى يوحى سلايا سي فيها ويحصل الا بلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجوبها

سبحان كما قال الله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه كما يجوز عليه الصلوة والسلام الزلزلة يجوز خطأ فيقتلون فيها يكون مقتول
لو لم يكن خطأ وكذا السهو والتسنيذ البعض على الشئ الاكبر خاتم النبوة قدس سره على كل وقوع الخطأ لا يرأس على نبينا وآله وصحبا
وعلمهم السلام في التعبير بزيادة فهمه فيجب انما انشا من غلبة البسوى عليه فلا يسقط ان يثبت اليه ثم اعلم ان تجمة السنة موقوفة بالنسبة الى
على السند وان لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حديثه فلان من غير واسطة او سببا انه قال رسول
صلوات الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر وانما قد اختلف في تحديده بل يصح ان لا يقتل لا يحد ثم اختلفوا في الخبر الى الامام حمزة بن محمد
قدس سره قال لا يحد لغيره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجود في العلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنة ولا بالرسم لا بالوجه
ما انقسم الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا الخبر في وجوه ما والاكثر قالوا لا يحد لان علمه في صورة ضرورية وهو لا يحد لغيره حقيقة
المعرفة كالمفاتيح وهو المختار عند العلم وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام باهية هذا الخبر فيلزم من
المطابق وتدرج بان حصول شئ نفسه كافي العلم المحصور في الذي كيف فيه محدود محصور في الصورة الذي كما هو في العلم المحصور الذي
لا كيف فيه محدود المحصور فلا يلزم من ضرورة قسمة الوجوه واليه ضرورة تصور اية فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل المحصور في فلا يلزم ان
الذي هو المحصور وفيما اى في النسبة باعتبار تعلق التصورات بل يكون مقصورة ام لا ولا يلزم من العلم المحصور في بانها من العلم المحصور
بذاتية وهو ظاهر كما كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة سخاوة والشجاعة وسائر الصفات لنفسه مدركة لئلا كان بها وبل هو من
كذا في شئ المختص قول قد مر ان خبر الخاص حكايته عن تحقق مضمونه والحكاية انما يكون بصورة الحكمة عن مطابقة هذه الصورة اياه فيصدق او لا
فكذلك فاما ان صورة الحكم عليه الحكم به حكايته عنهما اى عن المحكوم عليه وبذلك كذا كسجة الذمسية حاكية عن نسبة الواقعية المغارة بها
بالذات في الوجود كاشفة عن ابطالها بين المحكوم عليه في نفس الامر او سببا لتحقيق المغارة للحكاية سواء كان تحقيقا في الواقع او لم يكن فلا يثبت
ما اختاره في السلم ان مضمون مساقم النبوت الا علم او الخبر حال الاخبار المقصورة المستعملة في المحاورات ولذا اى لا اجل كون صورة
الحكم عليه ونسبة حاكية قالوا لا بد من القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه ونسبة التامة واما النسبة التقديرية
التي اعتبرها المتأخرون فالوحدان الصحيح تحكم بخلافها واذ ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور
حصول الصورة فانه مع الايراد ثم يرجع الى التفسير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاتية كنهه لا بوجهه بالوصول الذي
هو التصور فكان هذا الخبر انما من متصور بالكنة باهية فكان المطلق كذلك اى بالكنة باهية لان الذاتي ضروري الثبوت في
مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشارت في انشاء التقرير الى ان دفع النفع المشهور به لا يتم اذا ثبت ذاتية الاحم
وكين الاخص متصور بالكنة وكلاهما مفعولان تتامل ثم هذا خبر وان فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا يجوز
ان يكون الخاص مميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو كما هو عند التحقيق المنكرين حصول الصورة فانه يجوز ان يكون
شئ الخاص مغاير لشئ المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الاخر فلا يلزم من باهية احدهما باهية الاخر ثم ان العلم المتعلق
بالخبر الخاص علم يقيني والى يلزم من تعلق التصديق لشئ تعلق التصور بذاتية ولعل هذا هو مراد شارب المختصر فان حصول
نفسه كافي العلم بالخبر الخاص والمصدق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام باهية واما بناء الكلام على المحصور
والمحصور في خاصان الى من لا يقتل فان شارب المختصر ممن لا يرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الاول كحصول الصورة

في قوله لا انه يصير تصور الكثرة بما لا يفي ضمن تصور خاص من غير ان يميز عما وراءه لان استيثار الصورة فرع تصور الذات تفصيلا
واذا لم يكن صورة الذات متميزة عن صور الذات لم يكن هو متشكفا ولا معلوما الا لعلم الذات وهو وجه من وجوه فلم يلزم انكشاف الكثرة
وفيه النزاع فتأمل فيه وقد قرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد كونه بين هذه الاطراف متصورة كونه وتصور المطلق لا يترتب من
تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق وبقيت طرم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر لكن يرد عليه منع
كون المقيد متصورا بالكثرة كيف وبما في قوة اصل المدعى وقد استدل على بطلان تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا يكون
الا بالعلم بهما وتصورهما بالاجواب لا تسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بالحقبة البصيرة اصلا بل يكفي في التميز الحصول اى حصول مطلق
الخبر بل يكفي حصول الاخبار الخاصة بان الخصم قابل بالعلم بالقسمة والتمثيل وهو كافي للتمييز ويمكن ان يقرر بما مر انه انما يلزم التميز بطلان
العلم واما العلم الحصول الذي هو التصور فكلما كان يدق بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورة فلا بد من العلم بمطلق الخبر
والعلم بالمطلق لا يكون متصورا ولو سلم تصور مطلق الخبر فالعلم لا يقتضي الكثرة اى لقوله بل كيف التصور بوجدهما والنزاع وانما وقع في الكثرة
وما في الخبر بل ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له وخبرها موصفا لا يكون الا بتصور المميزات التي لا يلزم المتصور من
حيث انه يسمى الخبر ساقط لا يمكنه ان يثبت اللوازم المتصور بوجبه تميزه بالملزوم واما التصور كونه فظا هو ظاهر جدا ثم ان الدليل مقول
بساتر المفومات فان التفرقة بينها وبين لفظها ضرورة فلا بد من تصور ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوام والنوايا
فانه كما ينتج بداهة الخبر نتج بدلية الانشاء ايضا لان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام المراد منى وهو يرى بدلية جميع التصورات اعتبارا
فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الماتقات الى المدرك بل حصل من غير نظر ام لا فقول المراد
وهو ان لفظي صاحب الخبر لم يخط قد استوفينا الكلام في حاشيتنا على الحاشية الزائدة المتعلقة بشرح الموقف واما المردون اى المردون
تقرئنا مصقيا بقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعزى قالوا كلام يدخل الصدق والكذب اورده عليه كلام الله تعالى
وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخل الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر طاصف على شئ من افراده
فان الخبر الصادق صادق وانما والخبر الكاذب كاذب ولا يمكن ان يدخل في شئ من الاخبار وفيه رده على من زعم ان الاشكال
غير وارد وان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الاخر
الاخر وانما يلزم لو كان المراد دخولها مجتمعا ولم يفرق هذا الزعم بين تحقق مصدق الخبر ومصدق فان الاول قد يختلف بحسب المواقف
واما مصدق الخبر فذا تم فان صدق المطلقة وانما فالصادق صادق وانما فلا يدخل الكذب اصلا ولا اجتماعا وكاذب كاذب وانما
فلا يدخل الصدق فلا يصدق احد على شئ من افراد المحدث ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخل في
واحد امته بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المصنف ان يتوقف خبر
كل خبر على خبره الاخر فليس ملازم فان غاية الزعم ان التنبه على خبره الخبر انما يكون بعد التنبه على خبره الاخر ولعله يلزم ويجوز ان يكون التعريف بما
وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الزعم حتى يلزم التوقف في التحقق فترد كى ب ايصير يحمل الواو على اى يدخل احد ما هو تكلف المصنف المحرم
عنه المعنى المراد من دخول الصدق والكذب انهما عقلا بالنظر الى حقيقة النوعية مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والامور الجزئية من القائل
وغيره وكل خبره ان كان خبر الله تعالى اذ جرد النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والخبر ويلاحظ انه ثبت شئ او نفي شئ عن شئ

العقل صدق وكذا بهما الجواب ان المراد كما صح به القاضي المعرف وهو لما نعت قائلها لا ياتي حجة ولا يستلزم من تجويز صدق كل خبر وكذا به معاوين
 كان العقل تحيل ذلك فالتفت اليه قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ياتي في ذلك اسي وهو لما نعت قائلها لا ياتي حجة ولا يستلزم من تجويز صدق كل خبر وكذا به معاوين
 ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ياتي في التصاقه بالكذب وهو مفهومه اللغوي فلا ينافي
 وهو لما معاين اعتبار مفهومهما اللغويين وهذا هو المعنى تجويزهما لغة فتدبروا ان تعلم ان الخبر انما وضع لتحقيق مصلحة في نفس المصنفان تحقيق حقايق
 ان خبر يكون صدقا والا يكون كذا فليس لصدق مدلوله المطابقة والالتزام بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فان ارادوا يكون مدلوله الصدق
 ان مدلوله تحقيق المصدق فحق والافلا يخفى ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
 فتدبر فيهما دور قال ابن الحاجب لاجواب عنه فتدبر بان تصورهما ليس تصورهما موقوف على تصور الخبر بل هما معنيان بسيطتان
 اعيبر عنهما بالفارسية براسه ودر وع متيقظهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانما لا يكونان فيما سوا
 والتفسير المذكور لهما لفظ غلاير وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبروا ويقال بما سطر لفظ النسبة للواقع وعدهما
 وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دورا ويقال لما خوفي مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار المعرفة حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
 بما يحتمل التصديق والتكذيب بهما عن لزوم الدور وعما منه ان التصديق والتكذيب هما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
 والكذب وهو اسي الدور وادور فلا فائدة في القرار لانما الحكم بالصدق والكذب فتوقف معرفتهما على الدور وقد يقال
 لانسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صح به ابن سينا فالخبر يخرج ما احتمل الايجاب
 والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب لهما في الحقيقة لا احتمالهما والاطران يقال المراد اذعان النسبة والكلام اسي
 اذعان نقضهما ولا شك ان كل خبر محتملها في لا دور لعل المراد بالايجاب والسلب لا اذعان والاكثار الا ان التسامح فتدبر قال الجوين
 في تحديده كلامه ليعيد بنفسه سببه واما بالكلام ما نال من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قاتل من المشتقات مع انه
 كلام عنده وليس خبر لا لما زعم ابن الحاجب انه ليعيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يعيد بنفسه سببه وذلك لان هذا يتوقف على ان لا
 بنفسه الدلالة بلا ضم خميمة اخرى وهو خلاف ما صح به المحدثون فانه نقل عنه ان الدلالة بالوضع والنسبة داخله في مفهوم المشتق فالدلالة
 عليها بنفسها بل لان المراد فائدة وقوله النسبة او لا وقوله اسي النسبة التامة المحكية التي هي متعلق الاذعان والاكثار ولا يرد
 نحو قاتل اسي صيغ الاو امر على ما وسم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او اطلب منك القيام مفاد منه فيكون النسبة مفادة منه
 لانه اسي انهما منه ليس بنفسه فمدلوله المطابقة هو طلب القيام واما الاخبار فيكون مطلوب فمدلول الترامي لانه لازم عقلي وليس معنى ضعيها
 وهو المراد من قوله بنفسه كما صح به في المعقودات فانه احق بالقبول ثم لعل اراد بالوضع الوضع الاصح من الحقيقة والجازي للسلاخ
 الا انما استعمل في الخبر عيانا والاحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فانهم وبالمعنى خبر من الكلام وهو
 المركب التام المفيد فائدة تامة الشارحة لوجه الامر والنية والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجمع بالتنبيه كما في المختصر
 غير ما تسمى بضمه المناسبات التامات لغو اهل المنطق اسمون الانشاء الغير الطالب تنبها مسئلة صيغ العقود نحو كذا وكذا وكذا وكذا
 زعمت واحلت والفسخ نحو طاعت وعققت واتمت وظاهرت وغير ذلك بل سبب انشاء الاخبار يختلف فيه محل الخلاف فيما اذا استعمل
 عند اشارة المقدر لما كان الذائب الى الاخبارية مستبعدا عند انعام العامة في بادى الراى لان البيع مثلا لا يثبت الا عند لفظ

هذا اللفظ غير الخلف اولاً وقال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار الفهم على اللفظ وما يقوم به مقامه من الكتابة والاشارة والمسا ط
 لتحقيق هذه العقود والعقود حقيقة معنى النفس القائم بها لكن لما كان المعنى نفسه امر مبطلنا او مبطلنا اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر والمشيقة
 او بهما الرخصة على السفر ومثاله حقيقة المشقة لكن دلالة لفظ بعث مثلاً على المعنى الموجب للبعث وهو الحادث في الذهن عند ادراك البيع اما
 بالعبارة بان نقل عن المعنى التجري اليه شرعاً فقولنا انما في المقرر النقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجملة قبل ورود الشرع
 فالأخرى ان يقال هو منقول عرفاً وعليه الشافعية او بالاعتضاء بان يكون كناية عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
 فهو لازم متقدم وهو اخباره عليه حقيقة بل المحذور من المالكية والحنابلة المعنى الموجب الذي هو المحل عنه موجود والحكاية موجودة
 بوجوده متماز كما في سائر الاخبارات وليس بين الحكايات والمحكي عنه تماز بالاعتبار كما ظن في شرح الشيخ حيث فرق اولاً بين الانشاء
 والاخبار بانه على تقدير الانشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار ينعقد بيعه فذهني معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت في تحيد
 الحكايات والمحكي قلت هما متغايران اعتباراً فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
 كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجباً محكي عنه النسبة المدلولة بهذا الصنيع المعلومه حكاية عنه وهذه النسبة متماز لفظ
 بالذات ولو كان الامر كما زعم لكان الانشاء حكاية ايضاً فان مدلول الضرب ايضاً قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
 والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكيه عنه وباعتبار حكاية ولعل في قوله هذا التسامح ومقصوده ما حقق فانهم وهذا التحريم على هذا
 المنطوق واستدلوا انه يتوقف على ان المعنى الموجب بسبب لوجوده والبيع ويحقق البيع في نفس الامر سواء حكى عنه بهذه الالفاظ ام لا
 وهو في حيز النفي فانه لا ينعقد العقد القلب فقط بل لا بد من القول لان هذه التصرفات قولية والبيع يقع الطلاق ونحوه بالنزل ويجوز لخطا
 فلو كان المعنى نفسه موجباً لوقوع الطلاق لما وقع عند النزل وانتفاء المعنى الموجب في الخطا اظهر منه في النزل واليه انتم قالوا ان
 وقوع الطلاق والعناق ونحوهما بالاعتضاء واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو متوقف موجود مقدماً على التكلم بهذه الكلمات
 فلا اقتضاء منها بل هذا الاكراه اذا اطلق سابقاً ثم اخبر بعد حين انه كان طلاقاً والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لكن الدلالة على
 وجود الطلاق بتطبيق الزوج فهنا تطبيق سابق وليس بالاعتقاد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سبباً الا لانه رفق بهذه الحكايات وهذا
 القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعاً بخلاف الحكايات عنه بعد هذه الحكايات انه كان طلاقاً فانه لم يعتبر سبباً في العقد
 القلب لصدق هذا الخبر فانه في الأخير ثم ان المراد بكونه تصرفاً قولياً انه ثبت سبباً في العقد لجهة القول ويظهر بجمع هذه الكلمات المداد
 في شرح اصول الامام فخر الاسلام والاهل تصرف في ثبوت الفعل القلب فاندفع الاول واما في النزل فالمدلول يعقد في القلب يقع الطلاق
 ونحوه عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى لوقوع سببه والشرع لم يجعل لبعض العقود مشروطة بالرضى وحكمها وانا اخطأ فالحق فيه ان الوقوع فيه سبب
 القضاة فقط حكمه بالنظر فلا يصدق القاضي في عدم تحقق العقد القلب واما عند عدم الخبر فلا يقع لبعده لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
 الثاني ايضاً بهذا ينبغي ان يفهم وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبر لا يقتضيه تحقق المحكي عنه والالم يذهب اصحابه الذي لا بد للخبر
 من الحكايات من امر فان تحقق هذا الامر يكون صادقا والا كما في هذه الصيغ قد قصد بها الاخبار والحكايات عن وجود البيع والطلاق
 مثلاً لكنها كاذبة لانها لا تنافي عن الخبر فالشرع اعتبر من المحدثه موجوداً للتصديق الخبر فثبتا بقاء اقتضاء تحقق البيع والطلاق قبل تصحيح
 هذه الخبر وهذا وان كان لبعض عبارات شراح الاصول للاهم فخر الاسلام يؤيده لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من الكلفة فان هذا الصنيع

كانت مستقلة في الجملة ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل غايته المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولما يعرفون هذا التفسير
ولا يقصدون الكذب ايضا عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعبود بموجبها بما يحكي العقل فالحق باقامة المصيرين
من هذه الحكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا قائم لما تصيغه موضوعه للاخبار فينبغي عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل
لم يثبت وقد يقال المعنى الانشائي تبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود منعقدة عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل الجمع المعنى اللغوي فلا يصار عنه لان الاصل هو الاصل قائم الشافعية قالوا ولا لو كانت هذه الالفاظ
اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل الصيغ معبوت وكذا اخره فليس هناك منع سابق عليها حتى يكون خارجا بحكاية
وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محمولة للصدق والكذب ولا يحتمل الصدق والكذب فان الوجودان يحكم بخطا من جوزهما عليها والجواب
ان المسلم انه لا خارج لها ولا يحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب للعقد البيع ويصدق البيع حقيقة لفظا
فهي صادقة بغير ريب يحتمل عدم المطابقة كما مر به واما كيف يذكر المطابقة لانه من المعلوم ان احتمال المطابقة لا يحتمل المطابقة ايضا لا كما في شرح
ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه بانه اذا اخبر احدان في نفسه صورية لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن البيع
والسماح سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة هنا محمول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى
الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذا الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقة ما يحتمل فليها قد مر
وقد يجاب عنها بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر الذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدة ممنوع لكنه انما
لا يكذب لان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبل احتمال هذه الصيغ فيكون صادقة لئلا ينافي كاذبة فثبت احتمالها وهذا الجواب ينبغي
عليه ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شايخ الشرع عليه بان صدقها مقطوع باعتبار الشايع المصدق لهم
موجودا او اعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثانيا لو كان خيرا لكان ماضيا لا
صحيحة ولو كان ماضيا لم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومختورا لوجوده وهو باطل لانه يقبل
التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاؤه لانه لو كان انشاؤه لكان انشاؤه للعقد الواقع في الحال فلا
يصح التعليق على امر مستقبل منطورا لوجوده فان قالوا الشرط متغير عن كونه انشاؤه في الحال ان الانشاء عند وجود المعلق عليه
فقول كذا عند كونه اخبارا الشرط متغير عن الاخبار الماضية الى اخبار وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه وان قالوا ان الانشاء
الحكم التعليق قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالحكمة ما هو جوابكم فهو جوابنا قول القيد
متغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى التبادر موجود يدل على الوقوع الاحالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الوجود فانه
يدل على الوقوع عند الوقوع وغيره اول عليه حال الانشاء لكانت طالع على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال والشارع لا يجد
التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم ان لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح متغير من الماضي الى المستقبل بل يخلع عن الحكم الماضي
ويكون حكمه بين وبين المعلق عليه بالضرورة ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزما لتعليقه كيف ولو وجد البيع لا
لكان الخبر عن الحكم استعليق كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق بمنع اسببه كما مر ولا يخفى ان الانشاء

المقتضى وجود الزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلاً ولا يكون لزوم الاباحية الشرع بسببية العقد الشرطي النفسى لهذه القدر ضرورى ومتحقق واماً ان
 بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالشرع قيد بانى بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا غيره وقد يجاب في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع التعلق الطلاق
 في الذهن فلا يتاني كونه ما جازاً وهو ليس بشئ لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعلق الحقيقي وقوع مصدره عن وجود الشرط
 لا غير واماً وجود التعلق في الماضي فمحل عما نحن فيه لانه ليس بدلو لا بصيغة طلقت وهو ظاهر جازاً وقالوا لعل لو كان الصيغ المذكورة اخبار يلزم عدم
 الفرق بين خبر عن الطلاق الواقع من قبل او الشارحى ووقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اى انتفاء الفرق باطل ولذلك
 لو قال الرجعية المطلقة في العدة طلقك سئل عن نيته فان لوى الانشاء يقع الطلاق الاخر وان لوى الاخبار يقع الطلاق الاول الممازعة ممنوعة بل
 الفرق بانه مرة اخبار عما حصل انتفاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالانتفاء والظاهر في العبارة
 انه يقال مرة اخبار على تطبيق حاصل بالانشاء نفسى لم يحكم عنه اصلاً ولا مرة اخبار على التطبيق المحكى بالحكاية ادلاً على الاول يقع طلاق
 آخر لوجود الموجب مرة ثالثة وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الا
 عن طلاق سابق ان في الاول يقصد الحكاية عن طلاق غير محقق يخبر عن وقوعه فالشرع يعتبره واقعاً لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر
 في الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوع آخر وهذا بنا على ما مر فلو علم عن البعض
 في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فقد كثر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن
 فدرقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث الصيغ بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث الصيغ من الكلام النفسى والتعاضد بين الحكاية والمحكى عنه بالان
 قائله عنه هو احداث الصيغ القائمة بالنفسى بالحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع امتناعه على التعاضد
 الاعتبارى لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخباراً على
 كل حال بل لا يرد في ذلك وبين الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخباراً مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يخبر
 بل يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بين خبره وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن
 اى عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخره اخبار عن الخارج اى عن الطلاق الواقع في الخارج ونية ما فيه ثابت قد عرفت ان سبب
 الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفسى به بصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بالعلم والمال سبباً فمخبر طلقك ونيت
 طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهنى او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبار عن الانشاء الادلى الذى به وقع الطلاق
 مرة وحكى عنه اولاً وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر قد يكون اخبار عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخره لذى السال
 في الرجعي كما قدم وقد يقال في الاستدلال على الانشاء بان انت طالق وطلقك لو كانا خبرين كان الادل خبر عن اتمام المرأة
 بالطلاق والثاني عن اتمام الزوج بالتطبيق فهذا المعبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطبيق الزوج
 وصيرورة المرأة متصفاً به فانها قد تحققت بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق
 انما يقع به لا قبل والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارح قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة
 فيه اصلاً انما هو ابداء الحكم مناداً ما هنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناط الشرع بعقد القلب وانما هذه حكاية واخبار عنه
 لا دخل له في الايقاع والى لا يبعد هذا الاناظة من دليل شرعى لانه لا يثبت الى العقل ولا يجوز لنصب الاسباب بالراى

والا يخلو ان يكون هذا من قبيل المقتضى فانه ثبت بالمتقضى وانه قد ثبت من قبل والجواب عنه ان المجزئة ثابتة قبل التكلم بهذه الاخبار وان
 المقتضى مطلقا قبل انشاؤه لنفسه وليس فيه فسادا واصلا وانما ثبت الحكم على هذا القطع مع كونه اخبارا لانه اعتبر بسببية الانشاء لنفسه لانه لم
 اعتبار النظام الكاذب ومنع لوط الحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسى المجزئة انما جعل سببا شرعا عند هذا الاخبار بمقدار عليه فيكون ظهور سببية
 هذه الاخبار ويكون الوقوع اليه عند الدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند احتمال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان الاحمال حال السفر
 ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسى لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بارادة الحكاية لاناطة الشارع الحكم بهذا
 لانه النفسى كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر وكان سببية هذا
 الانشاء النفسى لوقوع الطلاق انما يظهر لهذا الاخبار قبل انشاؤه ثابتة باقتضاء وان هذه الالفاظ اسباب للحكام بها لكونها منطوقة لها وهذا
 كلام صاف لا يخفى عليه قدر تفصيل التدرج سببانه بالكشف على هذا العبد عن المثل الى هذا الآن ولعل يدرك بعد ذلك انهم انما جردوا ما صادق
 او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذى هو المجزئة وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقة واسرة بين التيق والاثبات
 ونزاع من نابع ليس الا فى اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة بل هما لفظان للمعنيين لاني صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخبارى اليوم
 كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامه هذا مشير الى هذا كاذب ليس لصديق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا ومطابقا للواقع
 لا تصف موضوعه بالكذب وهو غير الخبر ليعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محمولا على موضوعه الذى هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا
 كان الصدق ثابتا وليسى هذه اشبهه جذرا اصم فقد ذكرنا الجواب عنه فى التسليم وقد بينا فى شرحه انه لا يتم واجب التحقيق الدقة بانه ليس
 خبرا فلا استحالة في انخلو عنها وهذا حاسم لما دة اشبهه ولها اجوبة اخرى لولا الفخ غويا فصلنا القول فيه مع ما له وما عليه وقال النظام من المخرجة
 الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد وهو صادق سواء مطابق للواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد وهو كاذب سواء مطابق
 الواقع ام لا ولا يخفى ان هذا يقتضى ان هناك اعتقادا لا ان يتكلف ويراد ليعبر عن المطابقة اعم من ان يكون اعتقادا ولكن لفظه
 ولا يكون اعتقادا أصلا لكن يكون صالحا لتعلق الاعتقاد لئلا يتحمل بالانشاء ومتسك متسكا لقوله تعالى اذا جازك المنافقون قالوا الشهد
 انك لرسول الله ليعلم انك لرسول الله والشهد ان المنافقين كاذبون فقد اثبت الله الكذب فى قولهم انك لرسول الله ليعلم انك لرسول الله
 مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عداها فبطل قولكم وهذا ينبغي قول الجاهل الصغ
 فتبين قولنا هو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عداها واجيب بمنع بان الله كذبهم فى قولهم انك لرسول الله ليعلم انك لرسول الله
 فى الشهادة فكذبهم فى قولهم تشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد به وهذا ظاهر اذا كان تشهدا اخبارا لكان
 مقتضى الصيغة ما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا
 اخبار انهم معقدون غير مطابق للواقع ولك ان تقر بان قولهم تشهد انك لرسول الله كناية عن اخبار بانهم مقصود بهم بانهم مؤمنون
 ثابتون على ايمانهم غير واعية بما هو مزودهم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فوالله عليهم انهم كاذبون فى دعواهم لما انهم منافقون و
 لهم فى نفس الامر تصديق اصلا او التكذيب فى دعائهم العلم ولاعتقادا والملازم للتناق او سلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله
 لكن لا يحسب لواقع فانهم صادقون فيه بل فى زعمهم الباطل فانهم كاذبون وانهم كاذبون وانهما جواب آخر هو ان المعنى ان يدعى
 الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب فى هذا الخبر وهذا جواب اولى واجاب فى المطول بان التكذيب يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا يفتقروا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولكن رجعا الى المدينة ليخرجن الاخر منها الا نزل كما روي في صحيح البخاري
 انهم قالوا انهم قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى تنفقوا
 ميتا من قوله تعالى والمنكثون ان المنافقين كاذبون بايات كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري ان نزل هذه السورة ولويده ما وقع في
 رواية النسائي فذكرت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله في قوله ليخرجن الاخر منها الا نزل هذا والله اعلم بما روي في صحيح
 ابو مسلم من المعقولة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار باليس لصديق والاكاذيب قائل في تقسيم الخبر اما بطريق
 للمنازع اى الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد ان كذا كذا اى كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
 او لا مع اعتقاد انه كذا كذا فالطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
 مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
 سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فثبت ان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
 والاربعة منها ليس بصديق ولا كاذب واجتبه ايجاز الخطا على ثبوت الواسطة لقوله تعالى اقرئ على التذكير يا ام يحمزة وهو لا
 الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره فثبت ان الخطا في الواقع وقد حصر الملك الاخبار في الكذب وكلام اهل الحجة فقد مشروا
 اللا مطابق الى مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الحجة لان المجنون لا اعتقاده فكلام اهل الحجة
 مع كونه خبر ليس بصديق ولا كاذب بالكونه تسمية له فهو واسطة عند فهم فهم كذا اى اهل لسان فقوله لم يكون حجة قلنا انه لا نسلم ان
 قسم للكذب بل قسم للاقرار وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن غير حجة ان يكون كذا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عند فهم
 ويجوز ان لا يكون خبر فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادق والمجنون لا يكون مقصودا
 بالاقاوة فلا يكون حكايته عن امر حتى يكون خبرا قاتلا فيه واجتبه ايجاز ثانيا بقول ام المؤمنين عائشة الصدقة رضى الله عنها
 عندها في عبد الله بن عمر ما كذب لكنه وسهم عن عمر بنت عبد الرحمن انما سمعت عائشة ذكرت لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
 يعذب ببكاؤه الحي عليه فقال عائشة لغير الله لا بن عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا او انما امر رسول الله صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم على يهودية يبي عليه فقال انهم لم يكون عليها وانما يعذب في قبره ما رواه الشيخان فانهم المومنين لم يعذبوا في القبر
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تترسى الاخبار بمطابقا وصدقا ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصديق
 ولا كاذب بل هو وهم والسهو والخطا وهذا الخبر عند ما رضى الله عنه منها واعلم ان هذا الحديث رواه امير المؤمنين عمر رضى الله عنه وكنيت
 عليه ام المؤمنين ايقار رواه الشيخان عن عبد الله بن مكيه قال لو فئت بنت عثمان بن عفان رضى الله عنه بكنت نجسنا لفسدنا
 وعرضنا ابن عمر بن عباس واني لجالس بيننا فقال عبد الله بن عمر لعمر بن عثمان وهو يواجمه الاتبعي عن البكا فان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال ان الميت يعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول لبعض فلان ثم حدث فقال صدرت مع عمر
 حتى اذا كنا بالبصرة اذ فاد ابو بكر تحت ظل سمرق فقال اذهب فانظر من هو لار الكبت فتمطرت فاذا هو صهيب قال فان خيرة
 اوجه فصرعت الى صهيب فقلت ارسل الى امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب ليقول واخاه واحبا حياه فقال عمر يا صهيب
 ابتكروا قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الميت يعذب ببكاء اهله فقال ابن عباس فلما ماتت عمر فذكر

اي قول الطاهر بطلان الاستلزام لرفع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل ملزم صدق الآخر فكل ملزم صدقهما ولا استلزام
 في العلاقة بين استحليل ومناقضه بل هو محقق على ما ينادى عليه الاقيسة الخلفية والتفصيل موضع آخر في اخبار مجهولين بنقيضين وتفصيله
 انه اذا اخبر بمجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر بمجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ان رفع النقيضين
 هو مع كونه محققا في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشايع المختصر اقصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسألة
 فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بان اذا اخبر بمجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الاخبار
 بنقيضه لكن لما تمش ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالأخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم كذبه
 مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الإبانة والمذكور تنبيه فانهم قول
 هذا اي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبنى على ان مطابقة الواقع معتبرة في العلم كما هو مفهوم عرفا وشرعا وذلك
 لانه لو شمل المجهول ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع وحده يكون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب فيظنون ان
 والمتساوي غير حاصر اذا الاخبار المطابق للمجهول المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا طعن في
 او فيها تجوز للجانب النقيض مخرج او مساويا والمجهول بالمركب مجزوم لا تجوز فيه النفي لف اختلافه فان الامر سهل
 او ليس المقصود من هذا التقسيم المحض بل العرض الروي من زعم الاخبار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
 قياسهم بقوله اما تكذيب مدعى الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير منتهية خلاف
 العادة وهي اي العادة لوجب العلم قطعا بهذا الوجه ليعلم كذبه لانه لم يعلم صدقه فتدبر ثم اجاب عن
 بكذبه فلا علم في الاصل حتى يقتضيه عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان مدعى الرسالة اذا جزم من قايمة معجزة مقطوع الكذب من غير
 فافهم وايقظ تقسيم آخر للخبر هو متواتر ان كان خبر جماعة فيفيد العلم بنفسه اي من حيث انه خبر موثوق لا ان خبر من المبالغة ان المتفصلة عن الخبر
 بخلاف القرآن اللازم له من احوال الخبر المتكلم والخبر السامع والخبر عنه وهو مضمون الخبر فان هذه الاحوال دخلت في افادة العلم كما
 لا يخفى ولذلك امي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر فتفاوتت عدد التواتر بتفاوت الخبر فاخبار
 العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون النسخة الاكثرين وكذا بتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة يوفى ان كذا
 عنده من اقلين يفيد العلم دون اكثر من عنده غير ذلك فتفاوت مضمون الخبر فان اخبار رجاليل الملك عن امره ان كانوا اقلين يفيد
 العلم دون اكثر من غيرهم وهذا كله ضروري والا يكن خبر جماعة كذلك فخر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الطاهر ان المقصود
 تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لو لم يطرح نظر الاصول في يديه بالعبارة فان رواه امي خبر اليه احد رجل
 واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما وان كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
 اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزد عليه في مرتبة ما وان زاد في اخرى فهو الغريب وليس شرط الصحيح من الخبر الغريب بل يكون صحيحا وجوبا
 الحقل لعدم فرق الاول الى الله على الحقيقة واللبني رسي الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصيغ رحمة الله عليه في المذهبين وان زعم البعض
 انه شرط القوة على نفسه في صحبه وان يتبعه بحكم بخلافه وما روي عن الحاكم الامام رحمة الله تعالى ان الامام البخاري التزم في صحبه
 ان يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وهكذا الى الامام البخاري فعمل مراده انه لم يكتف بتوثيق واحد

بل بشرط في توثيق ثقتهم ان يروى وليست فيه اثنان فسادا لانه انما خرج عن صحابي روى عنه الجماعة ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما
اثنان ان يذكر الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتبر عليه بعض التقاطع فقد برأ حسن التدبر وان رواة ثلثة او اكثر بان
يكون الحديث ثلثة اسانيد برواة مختلفة فصاعدا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور والمستفيض وقيل ان ثلثة غير انما رواة على ثلثة
فمشهور والاشهر الاول والقليل منها يقتصر على الاكثر اسي بعلية فاذا روى واحد في موضع من مواضع اسندوا للاثان او ثلثة في موضع
آخر فهو غريب فالغريب ما تحلل في مرتبة من مراتب اسندوا كما كان قبله او بعده اثنان فصاعدا اعم لا في العزير بالاسناد ان متخالف في الرواة
ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على رايين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثة واربع في آخر فهو غريب لا غير والمشهور ماله ثلثة اسانيد
او ازيد متخالف في الرواة اعلم ان هذا التقسيم الشافعية واهل الحديث ولا يطهر لتخرج هذه الاقسام وتسميته كل باسم وجب الاخذ من مرجع كثر
الرواة لكن ينبغي على هذا ان ليسوا كل راة سندهم ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والمثني اعلم بالصواب
وقال عام الخفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر احاد ومشهور في القسمة عندهم مشكوك وجب بحصران الخبر ان رواده جماعة لا يتوهم تواطوهم على
الكذب ثم ثم متواتروا لان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطوهم على الكذب ثم ثم تلقى الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو
ما كان احاد والاصل بان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد اثنان وباجمعه عدد وغير بالغ حد التواتر متواترا
في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله شيخ الامام ابو بكر الجصاص الرارزي
رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابن منصور البغدادى وابن فورك على ما في الحاشية من هذا العلم نظرنا فالتواتر عنده مفيد العلم
ضروري والمشهور نظر واستدل بانه اذا قل هذه الجماعة وتلقى بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وبارك وسلم مجمعا عليه الاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فهم مجمعا اصلا فضلا عن
اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني من حكم فانه لو كان رواية هذا العدد واجما فليكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون
مقطوعا وما قيل بانه لو سلم الاجماع اليقيني فلا يلزم بثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته عن
ذلك الراوى واصحبه مجمعا عليه ومقطوعا وكذا تلقى الامة بالقبول ليس بالصححة لانه عنده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا
فليس شبه فان تلقى الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقى اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي
في اثبات ما اجمع عليه وان كان اهل الاجماع طائفتان وقد استدل من قبله ان رواية هذا الحجم الغفير من القول مع كونهم ذوي الايد
الطولى في العلوم والمعارف ايضا القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الحجم الغفير من القول انما
يدل على ان الروى عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على ان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا
وقد تلقى القول بقبول صحاح البخاري مع عدم قطعهم بكونه رواية قوله صلواته على اهل الطن القوي بالقبول فانهم والاتفاق من الكل على
ان جاعده لا يفر اما عند غير شيخنا الى بكرة فظاهرا عنده فلان قطعته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا اثر
الاخلاف ففهم ان الثمرة ان عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب ونسخه جميع النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل لفضل
جائده ويحكم بخلافه ويوجب ان الخبر المشهور طائفة ياكاة اليقين الذي لا مسامحة للشبهة والاحتمال الناشين عن دليل فيه اصلا
وليس في هذا الظن عام الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال انما هو العلم الذي لا يحتمل الاختلاف قطعا

ما شيا من دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد بهجرح به صدر الشريعة فيقيد به مطلق الكتاب لانه قط مثل قطعية المطلق ومهنا بحث
قد صدر لهما فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوت من الراوي لا قوة ثبوت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم فانه
الاصل وهو ينفذ الظن وقيل الحكم الغفير انما هو بعدالة الراوي وهي ينفذ ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال
الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة وانه لم يفد هذا الخبر الاطلاقا مثل ابن جبر واحد فكيف يجوز تيسر المطلق المقطوع الثبوت
وايد بان هذا لا يراود على السمع من الصحابي انفسه وهو لا يراود على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب الباء
ومعية الرضوان كيف لا وقد اتفق عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فضاهم
عجزة والاحبار قبيها وان كانت مروية احاد لكن القدر المشترك متواتر واذ كان كذلك فلا احتمال للكذب بعد اصلا ثم ان تبركه لهجة
النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصفة وبذل جهدهم في حفظ الدين بعد النسيان بان يخطوا ويخطوا الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى آله واصحابه وسلم بالمسمع لكل البعيد ثم ان تعلق الائمة بالقبول لوجوب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التعلق
بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واجد باحتمال النسيان ليس الا كما احتمال الجازي في انما من غير قرينة وانه
رواية الصحابي المقطوع العدالة بحليل مع تعلق الائمة اياها موجهة لليقين بالمعنى الاظم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا اتوا تواتر الله في
القرن الثاني والثالث اودث القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شأنه وروايته مقطوعة بالمعنى الاظم فالخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاظم
ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوت مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالة صلة الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاظم
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم النسخ المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعة العامة فيجوز البطلان به فيجوز التقييد في الاعتداد
ونسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب بنسخ بعض افراده ولهذا لکن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بل
المشهور ان يلزم منه البطلان المقطوع بالمعنى الاخص المقطوع بالمعنى الاظم هذا ما عند هذا العيد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور
في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجهه والبطلان من وجهه وكذا النسخ المشهور من وجهه بين المتواتر والاحاد وفيه قرينة هما
فيجوز التقييد وان لا يبطل بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانان تغير في البطلان له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع
ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الحكم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر فيهم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله
آله واصحابه وسلم بالصدق لقوله خير القرون قري في ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم لفيشوا الكذب لوجوب الثبوت قوة بنية فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز البطلان بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان يلزم من الرواية من الصحابي حد التواتر انما يوجب ثبوت منه قطعا
ولا يلزم منه قوة الثبوت عند رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للقرينة
انما هي بكونه العدل فيهم ثم فشوا الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقام كما كان
ولا يحق لا سيما وزعمنا انك سابقا كاية السجل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يتقبل لهما توبة بعد ذلك الا صحت
ما علقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد بن محمد بن ابي شيبه عن جليمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ابي بكر الصديق رضي الله عنه اني ما عرفت من مالك ابني صلى الله عليه وسلم وانا عند فاعترف مرة فزوه ثم جاز فاعترف عند الله
فزوه ثم جاز فاعترف عند الثالثة فزوه فقالت له ان اعترفت الرابعة رجلك قال فاعترف اليه فاعترف فقالوا لا تعلم الاخير فاعترف فزوه ثم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت البرهان متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت البرهان عن الجواهر انما كانت كالتقليل عن القدره بغيره البني على التدرج عليه وعلى
 الزواجر به وسلم فليس من الباب في شئ وكثير المشهور في التمثيل لثبوت قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة ولقينا ذاك الوضوء بغير المسح على الخف
 والاول صحيح والثاني من منظور فيه لما يستجيب ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والاحاد ما ليس احد مما هي ما ليس متواترا ولا مشهورا بل بالنقل في القرون الاولى
 والثاني من غير طريق الرواة حد التواتر مستطاع العلم بالتواتر حتى ثابت خلافا للسمنية من البراهين والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهين هم حيدرة
 سويقات اسم للصنم كسر الساطان محمود وكنيتهم قوم من الهند منكم والنبوة وما هي قولهم كتابه صريحة على العقل ضرورة العلم بالبداهة
 الذاتية كمنه ودرية شرفها الله تعالى والاسم الخالية كالانبياء السابقين وكاوس وكل قالوا اول الاله اي الاخبار لتواتر كمال جمع اجمع على طعاع
 واحد وهو متنع عادة فيستحيل الاخبار لتواتر فلا ينفيد العلم انه مفرغ لتحقيق وهذه شبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر ايضا وقالوا انما يوجب
 الكذب على كل من الخبيرين بغيره او لئنيان او ذبول فكذا يجوز الكذب على الكل اجماعا لانه اي لان الكل هو اي كل واحد اجتماعا فكل واحد واحد جاز
 الكذب فلا علم وقالوا لانه لو افاد التواتر العلم يورس الى التناقض اذ الخبر جمعيان غير ان بالتحققين كما اذا اختلف جمع لوجوده ساكنه وراى اخرى
 بعد ذلك فلو كان معلوما من كذا موجودا وسعدا معا في الواقع وقالوا ان البا لوالافا والتواتر على ما لم يقصد ليق اليهود والنصارى فيما نقلوه او اخر
 سورة في عيسى عليه السلام على بني اسرائيل وامحى به الصلوة والسلام لانه لا يبي العبدى والثاني باطل قطعافان هذا النقل كذب واخر اذ بلامه وقالوا
 ان الاله والتواتر العلم لما كان بديهي عن العلوم الاخر لثباتها ونحو الفناوت بينه وبين قولنا الواحد لصف الاثنين وهو دليل احتمال التقيضين
 في القسمين فلا ينفيد العلم في جواب عن شبهة ما تم كمالا اجماعا لانه لتساوي في الضرورية فان كل احد يعلم فادة التواتر العلم كشيء السوفسطائية فاجاب
 لتساوي في الامور المنزلة في شبهات جملها باطل لا ينفيت اليه فافهم واما الجواب عن شبهة ما تم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قيا اسم على
 امتناع جعل الكل على كل طعاع اذ قيا من الفارق بين الفرض والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
 ان يخبر بما يعلم وعدمه اسي عدم الداعي ثم اسي التقيض عليه فان الداعي الى الماكل الاشتغال بقولها يكون اشتها اذ الجماعة معلوما واحدا عادة وعلى الدليل
 الثاني وهو وجود الكذب قد نجا لف حكم الكل اسي المخرج حكم كل اسي كل واحد واحد فلا اجتماع اتفرق الحكم فلا يوجد عند عدمه واذا كان حكما بها
 شبهة لا يبرهن فلا يلزم من جواز كذب كل جواز كذب اجمع ثم مثل لا فرق انكم بين اقباله لا تسمى ان كلاس التقيضين مقدور لا مكانه بخلاف الكل
 فانه يستحيل فيه مقدور فالتكلم لو كان كالتقيضين غير محتمل لوجب لثبوتهم ومهور فافهم مع انه ممتنع بالذات قلت رفع الكل اعم من رفعها معا بل
 مهوره يكون برفع واحد لا يعيب ولا يلزم من وجوبه العام وجوبه الخاص نعم يلزم وجوبه لاجل الامتناع الارتفاع وان كان كل ممكن ولا يلزم من
 امكان جميع افراد شئ انسان مطلقة فافهم من ان دليل الثالث وهو لزوم اجتماع التقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان تواتر التقيضين
 محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن يمكن
 بالذات لا يلزم من فرق محال ولو فرض ههنا لزوم المحال وهو التناقض فحصل العلم بالتواتر محال لانه ما لزوم المحال لا ينفيت
 لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة لثبوت العلم باستحالة تماثل وايضا يمكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بجواب
 فقد استلزم محال بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن يستحيل في الواقع
 باعادة فيستلزم في الواقع المحال الا سيما بالعادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة
 بيقين ان تواتر ما ممنوعة وان ابتداءه ليس له سطة بل لم يوجب في الابتداء مخبرون لغيره والتواتر انما هم لبعض شيئا طينهم اخرعت

اشكال هذه المقادير وادخلوا خبرت شيئا طينتهم الآخرين وهم اذ لم يابلوا بالكلية شيئا طينتهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كل من كان من
 غير مستيقنين فلم يوجد التواتر ومثل هذا اختيار الشيعة النص الحجة على امامة امير المؤمنين راما لا يجمع بين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوده
 آله الكرام فان بعض شيئا طينتهم ائمة عموما وكذا لو اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم ثم ائمة شيئا طينتهم الآخرين حتى صار منقولاً
 فيهم ثم ان الشيعة نفاير وعلى من لا يشترط العدالة في التواتر واما على الشارط فلا يتجه اصلاً فقدر برهان الدليل الخامس هو وجدان التقاوة
 بينه وبين البديهي الاخذ الموجب لاحتمال كنفيت ان غاية بالزعم من شيئا طينتهم التقاوة في الجملة ولا يسلم ان العلوم لا يتقاوة فانه قد يكون لبعض
 خفية عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف جميعاً او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض نعم ان التقاوة لا يمكن احتمال احدها كنفيت دون الاخر
 ولزوم منها ممنوع بل التواتر الواحد نصف الاثنين لا يتحمل كل منهما كنفيت بل لو سلم ان العلوم لا يتقاوة جلاء وخفاً اصلاً فالتقاوة منها
 لا تسر وعدمه لا يكون احدها جلياً والاخر خفياً فقدر برهانهم على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حال
 بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياساً على ما سمعنا والنزاع معنوي ان اراد الجمهور ان لا تسر من
 الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى الظاهر فان الابق بالفقهاء او المتكلمين
 مطلق الضرورة وهو اعم سبل الامام حجة الاسلام قريبا الى الصواب لان الوسط متحقق البينة ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معقلاً لا يعيب
 والجمهور كلاًهما من المعزلة والامام امام آخر من من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر وتوقف المرفعي المرافضة والامام من الشافعية
 لنا على كونه ضرورياً ولو فطر يا لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظرياً لا تقتر الى توسط المقدمات او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلاً
 والاعلم بالتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر من جماعة موافقين حتى يحصل العلم لمن لا يقدر على الكسب كالبصير
 قيل في حاشي ميرزا جان الاقفا والاسماء السبع الخبر يفتقر الى تدرج فان الحاصل عند اخبار واحد من ضعيف ثم اذا انضم اليه خبر
 واحد اخبر يفتقر الى ذلك النظم ثم وثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة من ضبط ذلك المبلغ في اسي وقت بلغ العلم والبشر
 فاعلم العلم الحاصل او لا حاصل بالذكري الذين لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البديهة اقول في الجواب اذا اخبركم العظيم البالغ علمه ان
 وانه حصل العلم بعينه فلا تدرج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعاً وضرورية الغير المكذوبة شاهدة بان التواترات
 سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض التواترات بالبديهة ثبت في الكل فتأمل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
 بعينه من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ذلك ان تجيب الغرض بان تقوى الاعتقاد وتدرجاً وقصور
 القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منها ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
 وان لم يعلم وقت حصوله باليقين به يحصل اليقينية والحيث ان الذين لم يقدروا على الكسب فمستدل بان لو كان العلم الحاصل بالضرورة
 فظهر بالعلمين الخلف فيه بتأبلا بل يجوز وقوع الخلف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه يجوز ان يكون من النظريات
 الجلية اعم ونحو المقدمات التي لا تنطبق اليه النجاسة لصحة مقدمات الدليل بلا ريبه كحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
 عاتقنا قلنا غرض المستدل لو كان نظرياً لم يكن الخلف فيه سكايرة وحسابيات ليس الخلف فيها سكايرة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
 اريدت بالمكايمة خلاف البديهة فبطلان اللازم ممنوع بل يكاد يكون مصداقاً وان اردت انكار لقطع فاللزام ممنوع فانكار الحسابيات
 الاخر سكايرة بهذا المعنى فقدر برهان ان غرض المستدل انه لو كان نظرياً لاستفيد من انه خبر جماعة بالغة في التواتر وكذا هو كذا فوجب

الاجابة

انه يتطرق اليه لشغب وليس كذا ما شغل كذا القطعيات وليس توجد مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الا كذا ما كان كذا
سائر القواطع والتالي باطل فلهذا البداهة قطعية ولعلها مبراهن ما قال في الحاشية ان مراده من انه لو كان نظرياً لم يكن التشكيك في بادي الرأي
مثل تشكيك السوفسطائية فلا يبرهن عليه ان ارادته مثل تشكيك السوفسطائية قبل الاخذة بالمقدمات المنسوخة ولعلها خطتها مثل تشكيك
في الحاشية بانه سائر القواطع النظرية تقابل تجاها اولاً لا يحصل العلم بالتواتر الا بعد العلم بانه خبر في المحصول عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب
كما كان كذلك صادقة وادليل فقد حصل العلم في التواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمشهورات على هذه المقدمات
وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليها كما يمكنه في كل ضرورة مثلاً الاربعية ترجيح فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم سباسبين
كل قسم سباسبين وفي كل عظم من الجزئيين ان كل مثل علم الجبر وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا انما لو كان العلم بالتواتر ضرورياً لكان العلم
ضرورياً بالضرورة من غير حاجة الى التثبت لان المرجعية الى الوجود ان كيفية الحصول كاف فيه وان كان ضرورياً فلم يختلف فيه والتالي باطل والجواب
المدارضة بالطلب بان يقال لو كان نظرياً لكان نظرياً بالضرورة بالمرجعية الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه وحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان
بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرياً فان البداهة صفة فارجية عن الشئ فيجز ان لا يعلم بثبوتها الا بالكسب والمرجعية الى كيفية الحصول غير كافية
فانما قد ينشئ تطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هذا حاصل بالنظر قد نسي او بالبداهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يتوقف العلم بالمطلوب ضرورة يقع الشك في انه هل كان منها مقدمات ليست ايلم يمكن بل حصل ضرورة واما في التصورات
فقد ناقش بعض المتأخرين وقد بينا ما هو الحق في حاشيتنا على الحاشية الزائدة المتعلقة بشرح الموقف ولو لم ان بداهة البديهي بدسيه
فلا يستلزم كبريائه الوفاق لجواز التخفا فان البديهي ربما يكون خفياً فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية لم تر السوفسطائية كيف خالفوا
ما في القضايا الضرورية فتدبر ولا تنزل فانه من مستلزم للتواتر شروطاً يتوقف بانتماء واحد منها فنزاع نظرية اسي نظرية العلم بشرط التقدم
العلم سباسباً لعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابها كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا الشئ ما تقدم العلم التبع بل
يقول ان لو علم به في نفس الامر متوقف على تحققها فيها فمنها تعدد الخبر من تعدد المستع التواطؤ على الكذب لا عدواً ولا سهواً ولا انسياً
عادة وفي لعين هذا التعدد تخلاف لما استدكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى خمس بان خمس الخبرون الاولون يضمنون الخبر
فلا تواتر في عقليات فلا يقبل حماة المشايخ من الفلاسفة ان لا فخر للاصبا و ذلك لان العقل لو كان بديهياً فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والاحتمال الخطا بل ربما يتيقن به كما في خبر المشايخ المحققين ومنها استواء جميع الطبقات الكان هناك طبقات في مبلغ يقين
فيجب ان يكون الخبرون الاولون جماعة يمنعوا اطوهم على الكذب وكذا الخبرون منهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم عالمين متيقنين بالظاهرين
والشاكين بالخبر عنه اذا علم الا من علم ولما قل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا للضرورة عطفه فيجوز ان يكون اخبار الظاهرين
يقوم على السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يقال في الضرورة فاننا نعلم ضرورة انه لو قال الخبرون من خبر متيقنين بالخبر ويحتمل
عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعية وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن كاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اراد علم الجميع من
الخبرين فيما بل يجوز ان يكون لبعضهم ظاهراً فانه اذا استيقن من الخبرين جماعة وكان بعضهم ظاهراً فيفيد العلم قطعية وان اراد البعض اي علم البعض
منهم فهو لازم من القيود الثلاثة السابقة عادة لانها لا تجمع جماعة يمنعوا اطوهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعية فلا حاجة الى هذا الشرط اقول
اريد انما شقاً ثالثاً وهو الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود العشرة المذكورة ممنوعة فان كون الجماعة عدداً

الخبر

فان التزكية غير ليس لهذا فان اذا علم كذا وبيته واحد ولم يبق الباقي انما بالافيد التزكية والتزكية واجبة طوعا قهرا لان الارادة غير مفيدة للعلم
 قطعا فانما تصح الفرق فتدبر فانه غاية ما يوجب به كلام القاضي لكن بقية شيء فانه قد مر ان كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيدة في جميع الوقائع فلو افاد
 الخمسة في واقعة لا فاد في الزمانا ليقوم لا يصح التزكية فاذا لم يفيد العلم ان يفهم كذا ويا بل علم انه لا يفيد سلفه واقعة اصلا وكذا من شأنه ان يكون
 لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فانهم وقيل اقل العدد المعبر سبعة قياسا على غسل الاثمان من ولون الكلب سبع مرارة قال
 النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احكم فليغسله سبعاء واه البخاري وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكفاري
 في غسل النجاسات كما بين في موضع وجه القياس ان السبعة باثبات في التطهير واليقين في التطهير فاما ان فيه ما يفيد قيل اقل العدد المشروط في
 التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اقلنا عشرة عدد القبار بن اسرائيل حيث جعلهم
 موسى على بنياد عليه الصلوة والسلام امتا واز مسلم ليعرفوا من اخبار الجيا كرامة ولو لا خبرهم مفيدا للعلم لما اعتبرتم لذلك وقيل اقله عشرة لان
 تعالى لم يكن منكم عشرون صابرون ليعلموا ما كنتم حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم من محمد رسول الله واجبا بالايان مفيدا للعلم حتى
 وجب قتالهم بالحق لانه عنهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السبل لاربعون وليس بخبرة المالكين خبرهم
 مفيدا للعلم حتى وجب القتال بنحو الفهم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا وما غرقتا قاتلا
 الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على بنياد عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
 سبعين رجلا ليقاها حتى يسعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراهم فلو لا خبرهم مفيدا للعلم لانما راكروا لو كان خبر الاقل مفيدا لاكتفى بهم
 وقيل اقله ازيد من ثلثمائة حد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم وجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل بالا كخيرهم
 عدد اكثرهم اذا اكثره ما لغة من التواتر على كذب وهذه المناهية كلها باطالة لا يستحق ان يلتفت اليها بشبهاتهم واهية لا حاجة اليها
 التصريح بينهما والتميز عدم يقين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص الاستقدا عليه فلما متاخر عنه ولو كان
 العدد والمعين شرط الجواب العلم بالعدد والمشرط متقدما عند من يقول بكسبية العلم به او متاخر عند من يقول ببداهته فقيده على تقدير
 البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا في الاول ان يقال لمشهود ولو كان العدد معتبرا في التواتر لكان
 شرط العلم في وقت ولم يعلم لغير الاستقدا ولا متاخر فانهم لا يفرض لا جليل كماله اي العلم بالعدد والخصوص عادة لان الاعتقاد يقوى
 بتدريج في كمال العقل يقوى للصبيان بتدريج حتى فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانفهام آخر قومي ذلك الظن وكذا الى ان يحصل اليقين
 والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوي فتعسر التمهيد واما حصول العلم بالاجابة لبعثة فتاوى اليها به قيل في حواشي ميزان العدل
 العدد المخصوص شرط في الواقع للتواتر عند القائلين باليقين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد وقيل ولا الجدا قول في الجواب ان الكلام
 مهتاف في اليقين والتحديد للعدد والمشرط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم
 لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالجملة المتواترة قلنا لا يصح فانا نقطع لعدم المعرفة بالعدد واصدا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
 فان قال انه مهيب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف بخبر صاحب الشريعة كما قالوا قلت هذا من بداهتهم ولم يجد صاحب الشرع
 اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد والمشرط فلا يصح التحديد بالعدد وقيل بالقوة الظاهرة المخرج من كمال الملك فان اخبار العدد والاقل
 منهم عن اخبار الملك يفيد العلم والدخيل جمع دخل كعبه المداخل مطة السامعين فانه اذا كان لهم مطة يحصل العلم باخبار الاثنين

بغير العلم

الذين ومنهم من قال ان في حجب من القرآن كثير العباد بالعدل والعلية الا المصنوع وسينبأ العام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما
 ذكره العاقل منع كونه لا يقيد الا عدم اشتراط التواتر وعدم وجوده وصحبه ومن يجوز ان يكون الشارطون شرطوا عند وجوده ومع كونه مبني على عدم
 قبول الا ما وجع ان البعض منهم قبلوا العباد ولعل قبولهم اياه لهذا الاشتراط ليس بعد تمام الا اعتراض عليهم فيوجب فساد فهم لا عدم صحة نقل
 عنهم واشتراط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لا مكان تواترهم من اهل العثرة على الكذب بل عدم وقوعهم في ذلك ان نقل عنهم ان
 خوفهم من رشا احتمال التواتر ومراعاة لاهل العثرة لا فهم فانه لا يطالبون مراعاة احد لعدم الخوف واشتراط قوم ان لا يجوز لهم بل لان اهل بلد
 واحد منهما يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض اشتراط قوم اختلاف النسب الدين والوطن لذلك الكل من المذاهب اطلق العلم بالعلم اسي لليعين بوجود
 العلم عند اخبارها بما عهدون ذلك اسي بدون كل واحد من الشروط الثلاثة المذكورة وبما اظهره عبد الله كثر الاخبار المتفقة في منعه ولو
 التواتر اسي ولو كان الحق التزاميا لوجب العلم بالصدق المشترك بين تلك العادة ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري ليعلم حقيقة
 عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد متكررا لا يتحقق اليه بديهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كقولنا في عطاءه
 ووقائع امير المؤمنين علي في حروبه ووقائع امير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في جلادته في الدين ووقائع ابي ذر في منعه الى غير ذلك من اخبار الصحابة والائمة
 وغيرهم وكذا ما نقله الاقطاب في محبي الملوك الذين عبادوا بالجملة في قدس سره والعز في فعل السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية والكرامة
 وغير ما مع ان شيئا من تلك التجارب لم يرد في خبر واحد من الناس فليدرك ان كرايات قطب الاقطاب فاستخرجت متواتر اللفظ ايضا قول من هذا
 هو قوله على مقدسه في ان الكمال اذا كان كذا احد من افراد جماعة العدم الفراء ومعها كان هذا الكمال ايضا جازا الاتفاضا والاكين جازا العدم لزم
 جواز المثل الا فاعلم ان هذه هي المبادئ المبرهنة في حركات من الشبهة وجها الملازمة انه اذا جاز وجود الكمال مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعها
 فبما جاز وجود الكمال في غير شخص من الاشياء فافهم هذا المقول منها كذا كذا في متواتر المعنى يجوز ان اتفاق كل خبر الفراء ومعها اما انتفاء الفراء
 فبما لغرض لانه قد فرض ان كلامها احاد جازا العدم والكذب بل هو علم اليقين واما انتفاء ما مع فلا لانه لا علاقة بينهما بحيث يلزم من انتفاء واحد
 منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في المتناقضين ولاننا في منها كذا في غير في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات فيوجب
 اتفاق واحد تحقق الآخر ولك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتناقضين الاتري انه يجوز لزم شي ووجوبه مع تفارق جميع افراد
 امكانها كما بين في العلوم العقلية وغاية ما يقال في الجواب انه اسي الله المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لالان احد ما صدق فقط عطا حتى يرد
 ما قلنا بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربات فان العادة الالهية جرت
 باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والمعرفة ان اجتماع الطنون الحاصلة باخبارات كثيرة ليعاد من عادة ليقول الذين العلم واليقين الواقعي
 والاخبارات في هذه الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا ساطعا لواقع فنفكر فان الكمال ذلك مكابرة فائدة المتواتر
 في الاخبار بالوجه عند شرط عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من الحديثين لا يوجد الا ان يدعى في حديث من كذا
 على مقتضى اظهره من التواتر ان رواة اربعة من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده
 المتواتر لفظا اسي لم يوجد التواتر لفظا الا في ذلك الحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قال الحسن البصري وقد عده
 الربعة في نية الهدى وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخفين الا انه جاء مثل ضوء النار وخاف
 الا فخره من الكثرة وقال الامام احمد بن حنبل ليس في المسح على الخفين في هذا التناول اليه شيء فانه قد رواه عن قوله عليه وعلى آله وصحبه

فقال الملاحق من الناهي رواء اثنا عشر صحابيا مقطوعا عند المم أكثرهم من اصحاب بيعة الرضوان يعني المتدلى عنهم وقد تقدم لواء
 لا يثبت ما تركناه صدقة ولعل تاويل قوله انه سب الله في القلة وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواء مختصرون من الاصحاب
 مع كونهم عددا لا قطعا وفي التفسير سبعة احرف اختلافا في مذكوره في موضع وقال ابن الجوزي في ثبوت احاديث النظر الى المتدلى في الاخرة وحديث
 غسل الرجلين في الوضوء رواء اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواء كثيرة في الغاية وحديث المسح
 على الخفين ولم يروا كصرفه فان اعداوا الركعات ورواها بارسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
 والاذان والاقامة والجماعة ونصائل الخلفاء الراشدين ونصائل اصحاب البدر لعموم متواترة من غير ريبه وسجي الشار المتدلى
 حديث ابن جهمع استي على الضلال بمعناه متواتر وكذا حديث المحض والمغفرة والشفاعة وغير ما فافهم والله اعلم بالصواب
فصل في اخبار الامام مسلم الاكثر من اهل الاصول ونهم الاثنية المشتهرة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المعتبر
 نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء اختلف بالقرائن او لا وقيل يفيد حسب الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقليد ابن الحاجب
 بالزائد مالا وجه له فانه لو كان مقصود ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع
 فيها وهذا الضيا كما ترى في العلم الا ان يقال لتقليد بها لخراج غير المعصوم وقيل خبر الواحد العدل يفيد العلم مطلقا مخفوقا بالقرائن او لا فعلى الامام محمد
 هذا الحكم مفرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد عن مثله فانه مكارمة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباعتبار
 بلا شبهة لان العيان يرد من قبل انما قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل للمحال واليقين مع الاحتمال
 ومن المكارمة فقد اسفغ نفسه واصل عقله وقيل لا يطر هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه محكم صريح
 لنا كما اقول لا يفيد خبر المخفوق بالقرائن والافتقار ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعيا كالعلم بخجل الخجل ومثل الوصل على صليين
 من شاهدة اجمرة والعقرة فالعلم بها يسمى بالقرينة وون الخبر وان دلت القرينة عليه لخبره على تحقق مضمونه نفسه الضاير لظنا من يتر
 يحصل احد ما بالقرينة والاخر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتغير من الخبر الغير المخفوق لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة
 الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالجمهور وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه ضعفه فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض
 الاستدلال ان كواحد منها لا يفيد العلم فاعلم بهذا لكن استدلالنا استدلالا بغير حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين قبة فانهم ثم لك
 ان تقول على اصل الاستدلال ان العلم بالقرينة انما يفيد صدق الخبر واستحالة كذب في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق الغيبة المعصوم وانما
 لا يحتاج الى تحقق مضمون الخبر حتى يكون هو بنفسه كافي من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق الخبر وقد اخبر هو نفسه حصل العلم
 بسلم هذا الخبر قطعيا فان قلت فلا بد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعيا لكن لا يلزم ان يدل
 ظنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعيا على صدق الخبر فانهم وقد يقال ان افادت الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادت على طريق
 المكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحد الظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يذهب اليقين اليقين كما يكون
 في التواتر بعينه فتأمل ثم انه لا يرتب اليقظة ان وجود قرينة دالة على صدق الخبر قطعيا مما يوجب الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادت
 منها ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة كان في خلاف العتبة ومن الاوليات انه لا يزدول انخاف بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك
 ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم يقع للمجادل قتال واستدل في المشهور لو افا خبر الواحد العلم لا دسى الى التناقض اذا اخبر عدلان في خبره

ان لو افادوا قطعا في تخصيص البعض دون بعض محكم ولو افادوا هذا التناقض العلم ايضا فيلزم تحقق مقتضىها وهو انما تحقق في حينئذ
 اندفع مافي الحاشية انه لا يستقيم على غير الطاروين فان لعل اخبار العدلين بالخبر من التناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحلا عادة
 قال في ذلك اني اخبار العدلين بتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقر في بصراح ولسن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا
 دل على عدم افادة خبر الواحد الظن في هذه الاحوال الظن بتناقضين وهو ايضا باطل وان لعل ان العلم لعامة مشروط بعدم وجود المعارض
 وسهنا قد وجد المعارض بين الخبرين ذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشئ الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما صح
 وقصع الخبر الا حيث الحكمي عنه واقع واذا العلم به مطرد والالزم التحكم لم يصح وقصع اخبار اصلا الا عند تحقق الحكمي عنه في الواقع
 فاذا وجد لاخبار بالتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق الحكمي عنه في الواقع
 بل ربما يكون كاذبا والخبر انما افاد الظن فاذا جاز خبر آخر يرفع هذا الظن واما في العلم فانه صح ارتفع الجزم كما في الظن
 لكن ارتفع مافي الواقع غير صحيح باخبار واحد اذ لاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر فلا يمكن من ان يحفظوا
 في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم بوجوب تخطية المخالف للخبر بالاجتهاد لانه ج اجهاد على خلاف القاطع فيكون خطا وهو خلاف الاجماع فانه لم يجر
 احد المقتضى بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد حتى لو انه قضى القاطع على خلاف اخبار الواحد براءه لا ينقض قضاه اصلا وقد يقال ان التخطية انما يلزم
 لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بعلم يقول بالنظرية فخطا في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع في النظر
 خلاف الواقع قطعا وهو الخطا فحين افادة القطع يلزم كونه خطا بخلاف الواقع وان حكم به حكم باعلم قطعا انه خلاف حكم الله فيفسخ لان باذا بعد
 الحق الاضلال مع انه لا يفتح اجماعا وجيب عن الاول بان المحفوف بالقرآن يستحيل وقوعه عادة في التناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير
 استيصال عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن نسلم في عدم الافاد وتحققه في التناقضين وجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطية لو وقع
 والخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا وتقدير اخطا بالمخالفة ونسخ القضاء نجسم تيم الدليل في غير المحفوف ونحن نسلم
 فيه فانهم القائلون بتخطية المحفوف قالوا لو اخرجنا ما بوت ولده واذا قد كان في الشرع مع صريح وانتهاك حرم ونحوه بالقطعة بصحة فاذن افاد
 المحفوف اليقين قلنا العلم كما حصل منه بالقرآن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتقاع الخبر من البين يتبع العلم على ما كان واجيب بانه لو لا الخبر لم يجرنا
 موت شخص آخر فان القرآن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجبة واما خصوص الولد فبان تمام الاخبار كذا في المختصر
 اقول لو لم يرتفع هذا الجواز جواز موت شخص آخر بالقرآن فارتفع باخبر واحال انه هو يميل الصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا
 فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بايتميل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم شراف الولد بخصوصه على الموت بعرض غررة وغيره ما تم وجد
 هذه الاحوال من الصريح وتنتكح محرم فالعلم بالقرآن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة النخل واما لو علم شراف احد من الاقارب ثم وجد هذه
 الاحوال فلا تفيد هذه القرآن الاموات احد من الاقارب بالخبر تعيين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرآن موت الولد
 بخصوصه فالأخبار الذميمة يميل الكذب لا يبين موت الولد فانهم والقول لفصل ان القرآن ان كانت قرآن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال
 المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها ويغوا الخبر وان كانت غير قاطعة فبما بقي احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يميل عدم
 ثبوت مضمونه فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرآن شران صدق الخبر فان كانت والته عليه قطعا فاذا اخرج مع وجود
 تلك الشران حصل القطع لصدق الخبر ويحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذا القرآن في غير المعصوم من الجنب واهل الاجماع فانه لم يدل

دليل على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها وودونه خروا القناد كذا ينبغي ان نفهم هذا المقام ثم انه ربما يحاجب عن دليلهم
 بان غاية ما يلزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا يجوز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جلاسر كبا الا ترس انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه
 لم يمت وانما اشتبه الحال بخال الجزم بالموت كذا في كاشية فتأمل فيه الطار دون القطع قالوا يجب التعليل اي بخبر الواحد العدل اجماعا
 ولو لم يكن مفيد للعلم لما وجب العمل به بل حرم كين وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو من عن اتباع ما ليس علم وقال تعالى
 ان تتبعون الا افطن وهو ذم على اتباع افطن فيحرم قلنا انه لا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد افطن اجماعا بل هو من عن اتباع ما ليس علم وقال تعالى
 هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالافطن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض مشراح اصول الامام فخر الاسلام
 قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اجماعا فيكون العمل بالافطن لا انه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به
 في حيوة عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فلا يلزم العمل بالافطن بل هو من عن اتباع ما ليس علم وقال تعالى
 النفس القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالافطن المدلول عليه بالكرهيتين بخصوص اصول الدين فان افطن واجب لا اعتبار في العليات بالمدلول القاطع
 الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه منظوما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الراي او افاد العلم لان الراي منطوق
 فيحرم اتباع الكرهيتين او يقول الراي واجب العمل اجماعا فلو لم يفيد العلم فليزم اتباع افطن وهو من عن الكرهيتين وقلنا رابعا لا يلزم تحريم العمل
 بالافطن والكرهيتان لانه لا في فلهذا خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع له مع كونه قادرا
 على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحي الحرمة لما مع عدم قدرتها والفيضا يمتثل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للافطن فان اطلاق العلم
 عليه شائع في الفضا يجوز ان يراد ما ليس علم ما يكون فلا فلهذا ما وكذا الجواب لو استدلل بقوله تعالى خطا بالروح عليه الصلوة والسلام وعلى
 نبيا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تال في ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع افطن بل لانحصار العلم في اتباع افطن وعدم اتباع
 الا افطن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فانهم منيع ابن ابي صالح وطائفة من التابعين باهل الحديث زعموا ان رواية
 الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم بن الحجاج صاحبى صحيحين يفيدان العلم لنفسه لاجماع على ان الصحيحين منزلة على غيرهما وملتقت
 الائمة بقبولهما والاجماع قطعي وهذا ثبت فان من راجع الى وجد انه يعلم بالضرورة ان مجرور روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روى فيها
 اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما علما لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا هو ما ذهب اليه ابن ابي صالح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء
 والمحدثين لان النقاد والاجماع على المنزلة على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على منزلة ما في نفسها لا يفيد ولان
 جلالة شأنها وتلقي الائمة بكتابتها لو سلم لا يلزم ذلك القطع العلم فان القدر لم يمتلئ بين الائمة ليس لان رجال مروياتها جامعة للشروط
 التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم وبهذا لا يفيد الا افطن واما ان مروياتها ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابها لان رواياتهم قد روى عن غيرهم من اهل البدع وقبول رواية
 اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثها اصح الصحيح يعني انها مشتملة على الشروط
 المعتمدة عند الجمهور على الكمال وبهذا لا يفيد الا افطن القوي هذا هو الحق المتبع ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مروياتها
 على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقصد به بل هو من شكك انهم العرفية كيف لا وان الاصحية من تقار عدالة الرواة وقوة
 ضبطهم واذا كان رواية غيرهم عادلين ضابطين فماذا غيرهما على السوار ولا سبيل للحكم بمنزلة ما على غيرهما الا شكما والتكلم لا يفتت اليه فانهم

في الحسنة ويعلون جاريه من لبيات ليعتقوا انها صوفية فحانهم خيار الامانة بل من مثل هذا التفتيح كيف وهم لا يجوزون الا فتراء
على احد وان كان الموضع موضع ترفض وجب سعيهم الاخذ بالقرآن في انفسهم ولا يفتخرون غيرهم فكل من سعى في
انفسهم فكيف يحتسرون على اهل الكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه بغير حجة باطلة قبيحة وذلك الموضع كما وقع من ابي بصير
نوح ابن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة لقمان ان قرئ سورة كذا فله كذا وروى عن عمر بن الخطاب عن ابي بصير عن ابي بصير
ابي ابن كعب وسه الاحاديث التي نقلت في تفسير البغيا وروى عنه ختم كل سورة فلما سئل عن ابن مريم هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال الناس
بنقدرة ابي حنيفة وسنار من محمد بن سفيان واعرضوا عن حفظ القرآن فحدثت هذه الاحاديث حسبه الله تعالى وهو اسي هذا الراي خطا باطل لان
الكذب خصوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبار من اشد ما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
من كذب على محمد فليتبوا مقعدي من النار والفقهاء على تحريم رواية الموضوع من احاديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا يباين لقوله
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حديث عني بحديث يروى على البناء للفعل اسي نيل ان كذب فهو احد الكاذبين واما مسلم مستكلم
اذا اخبر بحديثه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلم ينكر ذلك انما هو الظاهر المعلنون بالصدق اسي صدق الظاهر لان الظاهر تقرر في ذلك انما
الاصح لا يقطع بصدقه كما ظن لا احتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه ويتوينا او راى تأخير الكفار الى وقت
الحاجة او اسي حريم افادته اسي افادة الافكار لكون الخبر متعنتا مع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قبل انه لا قطع يجوز ارتكابه مدمم الافكار
لكونه صغيرة وسبب جازمة على الانبياء فردا المصطفى له واما تجوز وصغيرة فبغير جازمة خلاف العادة قطعاً بل لا يكاد يصح فان للصفحة قد
قيل من سألني عن صدق الصغيرة عن ابي بصير ورواه شافعي عنه قطعاً خلاف العادة كما ان تجوز السكوت على خلاف العادة بغير مسئلة اذا خبر
بغيرت خلق كثير فامسكوا عن تكذيبه بغير قطع صدقه لان سكوت جماعة عن شكاف ما يمتثل الكذب عندهم بغير غاية البعد وان لم يكن خبر
غريب خبر به بل يكون بحيث لو كان عليه جماعة واما ما علم السكوت من رواية الاخبار بل بغير شك ان السكوت بصدق الخبر عندهم
فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة يميل كذب هذا الخبر وبما ظاهر جدا وهذا هو السكوت في مثاله ما قال المير المومنين عن حريه المير المومنين
الصدق الكبري كما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فمن تركه امر ديننا بخبر من غير حجة قد شاركه في سبب العلم وكان اتبعهم
لتعين النخافة واحدا منهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الميرية لما سكتوا فاذا القطع بانه قد روى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل للنور انما له من نور مسئلة اذا اجمع على حكمه ليقول خبر ابي بصير بصدق اسي صدق فلكل الخبر قطعاً عند
الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي ما شتم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال والاشياء والنظم يدان على
قطعاً احتمال الاجماع السخا وواعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سند الاجماع والاخر ان لا يكون سند
والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول مع توجه الملازمة انه لو احتمل السخا ولا احتمال لطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
على خطا ورواه اسي القطع غير سم لانه اسي الاجماع لعين القطع بحقيقة الحكم اجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق اسي بيان
لا يكون الحديث مسموعاً من الرسول ويكون حكمه مطابقاً واعلم ان كان منعم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس سند الاجماع على حكمه بالاستدلال
يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابق لنفس الامر قطعاً ولا يحجبه ليس الا قول صاحب الشرع فاذا كونه قولاً
لا يقطع بالاستدلال اهل الاجماع سبيل لنم وسبيلهم لا يكون كذا وبطلان في نفس الامر فالحكم وخبرنا حكم كلاهما اجماعاً ان سقطوا عن

فيكونها الى عبد الله انا في الكتاب ويطعن فيها ويطعن بها كما انما كانت واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وبر الله لدي ولم يحسنه خبارا
 ورواه السلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابثت حيا ونقل الشقاق القمري عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فمقيت في فم الجبل وفي رواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا نبي فاني لم اجد في الدنيا من قبل مني نبي
 من الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة ونستمع قد ونا تخويفا وقال كذا رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء
 فقال اطلبوا فضله من الماء فجاؤا به فقليل من الماء فادخل يده على النبي صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم في انما ثم قال صلى الله عليه وسلم والبركة
 من الله تعالى فلق ريت الماء يرفع بين اصابعه صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وبارك وسلم وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل رواه البخاري
 وحسين اجمع عن جابر بن عبد الله عن قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم اذا خطبوا استند الى جذع النخلة من سوارى المسجد فلما مضى
 المبر فاستوى عليه صاحت النخلة اني كان يخاف عند موتى كادت ان تفتق ففرز النبي صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم من افند النخلة اليه
 فجعلت تان انمين الصبي الذي يكسب من مسخرة قال بكت على ما كانت تسرع من ان ذكر رواه البخاري وسى الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
 قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل امرسيه فلما رغب قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له
 ونشهد ان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما نقول قال هذه سلمة فده عار رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وسلم وهو يشهد على الدودي
 فاقبلت تحت الارض حتى قامت بين يديه فاستشهد بانثا فشهدت ثلثا انه كما ثم رجعت الى منتهى ما رواه الدارسة وتسلم الحجر والعزاليه عن جابر
 ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم قال ان بكاء حبر كان يسلم على ليالي بعثت والى لا عوفه وكثير من الفروع مختلفة
 لكون الاذان منتهى مشي وخير ذلك ما رواه الشقاق نقل في نفسه نقل هذه الامور اذ مع سكوت الباقين ولا يقطع بالكذب واجواب ان تمول حال
 لكل الاقاصي والاداني في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا استفت عاده ولمسكتة في ما اذا سلكوا امة الممر ثم ان احامل الذي ذكره
 خبر الامت انخوف من الخلفاء الثلاثة وبات في العشرة فانظر الى سفاهم كيف خاف الجمع الازيد من بانه الف من جال سعد ودين وكيف يستمر
 هذا الخوف حتى بقي وبعد فاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقررون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيته هم كرم كانوا ما
 وان مثل العمار والمقداد وابنه ذرا لينا كالوا من ناصرية وكان ابو ذر وقبيلة ولم يخف عن امثال ابيه جمل من انظر الاسلام
 بين عيهم واذا كانت هو فالقاص وجود الناصرين فان الانجعية بل هذا الخوف من ان الشجاعة ونسبت الانجعية الخلفاء الثلاثة وبلادهم
 فقد بان لك باقوس الحج ان مذهب الشيعة الشنيعة لا يمتاروا الاسفيه انتة حد البلاوة ومفض الى امور مستشفة واما كلام عيسى عليه السلام
 والمعجزات المذكورة فلو كثر مشاهدوا التواتر كما قيل في الشقاق القمري وحسين الجذع انها متواترتان وصرح بتواترها اليك
 ولا بعد فيه بل الانشقاق نقول القرآن فاكفوا في النقل به فانقلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعد عن السياق فانه قال تعالى
 اقرب الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعبروا ويقولوا سحر مستمر واحتمال منة آخر لا يفر والاسم وان لم يكثر مشاهدوا فغير محس
 النزاع فانه ما ليس الفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وبات في المعجزات من هذا القبيل قال انكش
 العلم ان الشقاق القمري كان في ليلة والناس سينام ولم يكن شاهدا من الصحابة الا واحد او اثنان من الكفرة جماعة قبلت
 يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شئ من ان القرآن معن عن سائر المعجزات
 فليس هناك على نقل المعجزات الا من شاهد من الصحابة فليس من الباب في شئ من حواشي ميرزا جان التحقيق ان اعجاز الكمال

ن تان اثبت

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على إثبات مثله في البلاغة فلا يلزم إلا لافراد من البليغ الذين لم يوجدوا في كل عصر ولا أقل من أنهم طوائف الغلة يكون القرآن مستمر لا ينفذ من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الأكثر بعجائزه ولابد من نقل معجز بلعلم اعجازه ليؤمن حجته وواجب عنه انه لنقل القرآن لتواتر ونقل انه لم يبارض مع جد المجاز في ذلك تواتر وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز ويقوم حجة فقله على هذا الوجه يكون منقيا قول من في الجواب البلاغة صفة لازمة له فادام موجودا معجزونه ذكر المعجز الموجود وكفاية عن ذكر معجز آخر قد زال للارباب فيه وفيه نظر ظاهر فان الشاك انما شكك بان هذا المعجز الموجود لا ينفذ به الاكثر لعدم علمهم بعجائزه فذكره لا ينفذ عن ذكر المعجزات الاخرى اعجازا بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمرابعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وان كان احاديا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فقله كفاية عن نقل واحد واحد واما الفرع الثاني استدلو به فليس مما يتوفر له واعى على قلته مطلقا والسئلة كانت مفروضة فيما ذكره شاذرا وما وقع في الدواعي على قلته اياه واما الكلام بان خير الواحد لا يقبل فيها علم الباري به فكلام آخر يفتح في المسئلة الآتية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرره وتوجهه وليم البلوى بخبر ابن مسعود في من الذكرا انه ينقض الوضوء رواه مالك و احمد ورواه بسيرة ايضا بلفظ اذا سئس احدكم ذكره فليتب خذ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا انفض احدكم بيده الى ذكره ليس بيده وبنيها حجاب فليتب خذ ورواه الشافعي رحمه والدارقطني ومن يراه من الصحابة الاتقاض بالسبس عبد الله بن عمر والابو الاضرار ي ويزيد بن خالد و ابو هريرة و امير المؤمنين عمر رضي الله عنه هذا في كونه من الباب نظر فافلتت فما يصح الخفية في حكم لعدم الاتقاض قلت ان الرواية عن ابى هريرة لم يصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك ومضعف كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسيرة مع كونه مضعفا ايضا عند بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسيرة ولم يلاق عروة بسيرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال احسن شئ يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس فركه في السلوة فقال بل هو الاقطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الاتقاض باثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لا يرون النقص منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب دون اشتها او تلقى الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقية بقوله كبريت القاء المختارين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جازعتم النجاسان وجب الغسل فقلت انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فافلتنا رواه الترمذي وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لائسا في الرجم وتبائس في اراقة صاع من الماء ومثل هذا الحديث جاز ايضا عن ابى موسى الاشعري في رواية مسلم وكوبن هذا عامم به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الخفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر خلافا لاكثر من الشافعية والمالكية لئلا على ما في كتب الشافعية لوجه هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرافض لا دى الى بطلان صلوة الاكثر شاذرا بعد علمهم بذلك خبر بعدم العمل به ويحس لوم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول خبر المشهور فانه يودى الى بطلان الصلوة قبل الشتر

الا ان يدعى وجوب الشهادة من غير نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشترى في القرن الثاني بعد رواية واحد من صحاب القرن الاول
يقبل في الكفاية في العلم بالبطلان في ثبوت ان حاصل الدليل ان الخبر المشتغل على حكم ما يكره بالبطلان في لوقيل من غير مشقة لا وى الى ابطالان صلوة الاكثر
عملنا من الشهادة في مثله وان رواه واحد واشهر برواية وليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى يثبت الملازمة بل المقصود حصول هذا الخبر
الى الاكثر ولو من واحد التلقين به واما في شرح المختصر ان ابطال الصلوة يكون في من بلغت خاصة دون من لم يبلغه وج لا يلزم بطلان صلوة الاكثر
فاقول من منع بما اقر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد ثبت في حق جميع القاطنين في ذلك مثل هذا الحديث ثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة
من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تم الملازمة وهذا غير واق فان عدم العمل بدليل لم يعلم من قبيل الخطأ وهو معقول ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لم يامر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوبة الى الكعبة الشرقية زاد ما الله شرفا وقيل الوصول اليهم
بالقفا رتبة الفساد المعفو الغير الموجب لبقا الذي لا يغير معلوم البطلان فانهم واعلم ان الذي يطرح في خبر المسئلة من كتب الكرام ان خبر
الشاذ والمروى من واحد او اثنين في عامه بالبطلان في جميع القاطنين فيكون لو علموا بان الخبر يعلموا به سواء كان
الخبر في سبيل او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التقييم تمثيل الامام في حق الاسلام بحديث جبرية
في الصلوة المحرمة وهو من هذا القبيل التبعة فانه قد ثبت على اختلاف الراشدين خلاف ذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يعلمون خلفهم
ومن البين ان شاتم ابلح من ان تركوا السنة بدت عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد ان الصحابة
كلهم كانوا يعلمون خالف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم فلو كان قنوت جبر او مقتدون يأمنون كما هو مذموب الشافعي لما سبوا
وجبري العمل فيما بينهم وكذا حديث القنوت صراحا في ذلك فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة التي
سما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التبييع فيا اظن فان المعاصي من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جعل منهم
كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلاح الشيع لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمعصية بل على كبرها على قلوبها
مؤثرا تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعلوا بها البتة ففما ضعف من هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشايخ على ابطالها
بما اشار اليه المصنف في التمهيد وقال يستدل العادة في مثله بالاقا الى الكثير لما جرت الى معرفة حكمها باقتلوا به وعدم خصم
بالقوة عنه ورواها في الملائم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان وكيف في رواية البعض مع اقرار الاخرين واما القائل بوصول
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم الخبر اليهم فكلا وهذا الروا ليس بشيء فان الاقا الى الاكثر ليس المراد منه القارة صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم
وسلم بل ما يروى عنه ومن القاد السامع والتقود وان العادة قاضية بان حكم حادثة اقبل الاكثر بها ويعلمون فعلا لو كان الخبر مني الفاعل
لعلموا بالبتة ولو من رواية واحدة وتلقوا الخبر بالقبول فان لم يعلموا الخبر او علموا ولم يلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح لا ممل والاحتياج
وهو المراد بالرد فقد قام المحجة بحيث لا يسهل شبهة اصلا فانهم وثبتت الشافعية وغيرهم قالوا ولا قبلية الامت في انما حصل الصلوة فيكون
القبول مجعلا عليه قلنا ان كانت تلك القاصيل التي روي فيها الاخبار من السنن والمستحبات كفصل الدين المستيقظا الثابت بما يروى
ابو هريرة اذا استيقظ احكم في الناصم فلا نفيس يده في الانار رماه شيخان فانه واقع فيما اتجاوا به في الفاضل فانه كما قالت ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله عنها فما اضع بالمراس ورفعهما في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منها كما رواه ابن عمر مع ابن عباس
روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يعلمون خلفه فهو الفاعل في القامة لا يملك بالامة وعلمت خلافه فلا نزاع فان لم يزل

انما هو في الواجبات وقد عرفت ان في السنن والسنديات التي تزاها اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بها انما اذا كانت من الاركان الاجتماعية
 فيقطع اسي فقد ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر اذ من الاركان الاجتماعية خبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لاصولة لمن لم يقر لفاتحة
 الكتاب فان اشترى الخبر الوارد في الاركان الاجتماعية وعلقه بالقبول بين الامة فقلنا بالوجوب وعلمنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
 صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فافهم الخبر المروي فيه انما مشهور متعلق بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى
 فاقروا تيسر من القرآن فيكون الفاتحة قرئوا وليس مشهورا ولا متعلقا فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يستعان بالاعتناء
 كما روي عن الامام محمد في قراءة الفاتحة خلف الامام والا اسي وان لم يشتهر ولم يتعلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
 وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففيه النزاع ففهم لا يقبله وكذا المقدمات الصلواتية كانت لقاطع اجمال وغيره
 يقبل وكذا ان اشترى او علقه بالقبول والافيه النزاع فتدبر واجوب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفصيل الصلوة مسلم كن
 قبولهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الاكثر سم واما الفاتحة فكان الامة يقرؤها في الصلوة واحديث ان مابن ان فعلهم يقع استئصال الوجوب
 الشرع فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لاستئصال الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين انما قبلت فيما
 يمكن الفصل قبل الغسل بان يكون انا صغيرا يكن رفة فلا يخالف ما عزم به البلوى من المهراس ورواه المومنين انما كان لما فهم ابو هريرة من
 العموم وكذا اذا ما في ما وقع مخالفا لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن قاسق لموسى ونظائرهما
 ومن مناهج حجاب ما ورد في الحصول انكم قبلتم حديث وجوب التورقان الامة كلهم كالزوايرون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان لاجل
 الوجوب فليس مخالفا لما قبلت به الامة وعلمت به فليس من محل النزاع في شيء ومن مناهج قسا وتفرغ عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
 شروح اصول الامام فخر الاسلام فان اسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تعلق بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
 وقد نقل صاحب سفر السعادة من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا انما نيا قبلتموه في القصد والتمسقة قال رسول الله صلى الله عليه
 وعلى آله واصحابه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والبيهقي وقال رواه عمر بن عبد العزيز عن ابيهم الدارسة
 ولم يروه ولا يضر فان غاية الانقطاع والمنقطعة محجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم تمسقه فليعد الوضوء
 رواه ابو حنيفة الامام فقلنا ليس مما من محل النزاع وليس مما يتكرروا به في حديثهم حتى يشترط الحاجة فان الرجل قلما يقصد الا عند عرض المرض والتمسقة
 في الصلوة لا يكا ويوجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في التمسقة صحيح واما في القصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
 القصد بل فيما يخرج من غير السبلين والناس يتلون به كثيرا ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير السبلين غير معقود وانما يتبيل به جبا
 المرض فلا يشترط الحاجة على ان سلم انه فيما يتكرره البلوى لكن من اين علم انه مخالفا لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التمثل
 بالانتقاص بتمسك بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر الزام فانهم وقالوا انما قبلت فيه اسي فيما عزم البلوى
 لقياس واحمال انه هو وونه فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه ولي قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عزم به البلوى بل القياس
 وجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما عزم به البلوى الا اذا اشترى ولم يخالف علمهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى يقتضيه عادة ستر
 معرفة حكمه على القياس اذ لم يعلموا بيقضه القياس علم ان الحكم فيه ليس ما اذا والقياس فلما يقيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا نسلم
 لقضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكفي الا بعد نظير العاقل بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفته المحكم قبل كنفها وبالابانة الأصلية والاطلاع أهل التأمل الذين هم قبلي الناس غير لازم كما قال عليه السلام رب حامل نفقة فمرفقة بهواه النجار
 واما الخبر فاعادة قاضية بطله واشتاعته بعد العلم به فيما علم به البلوى فاقالم الشيخ فيهم وعلموا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فانهم مسلمة التعبد
 وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اى بمقتضاه جاز عقلا والعقل يجوز خلاف الجبائي من المعتزلة لنا كما نقول انه اى التعبد بخبر الواحد اى
 العمل بالبراجح لانه يعينه عليه الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيل العقل ويستدل بانعلا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات والبا خبر
 وكما هو كذلك فهو بائز عقلا وفيه مائة فان المحض لا يقع عليه يدعى الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فقام
 الجبائي واتباعه قالوا ولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه لو دعى الى تحليل الحرام وتحرير المحل عند كذب بائز كذب الخبر انه من رسل
 صلى الله عليه وسلم او اصحابه وبارك وسلم في خبره فان الخبر الكاذب الكائن محلا في الواقع حرام يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
 ويؤدي الى اجتماع المقتضين الكائن اخبارا من اثنين بالمقتضين عند تساوي الخبرين او المراد انه يلزم القضاة العقل بالبحر واصل ساقاه
 عند كذب الخبر يكون العقل حراما في نفس الامر فاذا وجب التعبد لغيره حلالا ايقوم هو بالنسب قلنا منقوض بالتعبد بالحق والشاهد من فانه يجوز كذبهم
 فيلزم ما الزموا به انما يرد عليهم لو قالوا يجوز التعبد باخبارهم عقلا وحل ان قلنا باصالة كل مجتهد كما هو راسي البعض فاصح مقتد
 فمن ادعى اجتماعه الى العمل بمضمون الخبر فورا حكم عليه ومن ادعى اجتماعه الى خلافه فورا حكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحرير المحل وحل
 على تقدير اجتماعه اى اتحاد الحق كما هو المتعارف في الفقه لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التمايز
 بين الخبرين التكليف بالوقف فلا يحكم بشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانيا لوجاز التعبد بخبر الواحد العدل بجاز التعبد به في العقائد ولعل القرآن
 وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي العصور المذكورة
 كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يعينه ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل وكيفية
 ساقط كذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة اى سماح بحيلة العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
 لطلان الملازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعية مسلمة التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعا خلافا لادعاء
 وطائفة مما لا يعتد بهم ثم اجمهورية على انه اى وقوع التعبد بالسمع فقط ليعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد والبخاري وغيرهما
 من المعتزلة والعقال وما من شريح كلاما من الشافعية ووقع التعبد بتأيت بالعقل ايعني لنا اول كما نقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
 على ادعاء صحابه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فوجب العمل بالزم بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملازم يستلزم الظن باللازم و
 خبر الواحد يعينه الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل بمنظونه فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه سفيد للظن ايعني هذا بالتقصية ظاهر
 العبارة ويرد عليه ان غاية الزم منه الظن بوجوب التعبد به بالدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكفون فيه بالظن ويمكن ان
 يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فنقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزمة بكونه
 حكم الله والظن بالملازم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله منظونا فيجب العمل به قطعا لان منظونية حكم الله تعالى ملزمة بوجوب
 العمل قطعا كما العمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المنظونية منظون بوجوب العمل قطعا بل المنظونية التي حدثت من قطع الخبر
 كظاهر الكتاب قلت الفرق شك فان منظونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فمذهبه المنظونية
 ان اوجب هناك يوجب منها ايضا وهذا ظاهر جدا فان قيل لعل الملزم بوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولاً

له اعم من ان يكون مقطوعا او منطوقا قلنا العلم به ليس بشرط في ثبوت الحكم في الذمة ووجوب العمل به بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فان
من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس بالتمكن في خبر الواحد البتة حاصل اذ يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشاهدة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت سملا لا طائلا ثم قلنا مشتركان في منطوقية ثبوت
الحكم من الله تعالى فانهم قائلون واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة ووجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال لعمل البعض حتى يروا
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وقيام امير المؤمنين عليه وفي اقراوه كرم الله وجهه قطع لما سولت به النفس لروا فضخذ لهم الله تعالى به دليل ما لو اشرعهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع احاديثي فان ثبات المطلوب بدور من الاحتجاج والعمل به احيى خبر الواحد لما انه اتفق فتواهم بمضمون الخبر على هذا
لا يروان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وانفق مضمون الخبر في الوقائع التي لا يحصى وهذا لا يفيد العلم بان علمهم لكونه خبر عدل في عملي به
ان دفع انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار للاحتفاف بالقرائن ولا يثبت الكلية من غير تكرار من واحد وذلك لوجوب العلم عادة لا لثبوت كالتقيد
الصريح الموجب للعلم به كما في التجريبات وبه اندفع ان الاجماع سكوني وهو لا يفيد العلم ثم فصل لبعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وصيها به وسلم ابى بكر بن الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قرش
ونحن معاشر الانبياء والنور قد تقدم تخريجها والانبيا اريد فنون حيث يولدون حين اختلافوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن الترمذي وعمل ذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الحجة روى
الحاكم قال جارت الحجة الى ابى بكر فقال ان لي حق في مال ابن ابن ابن ابنة مات قال اعلمت لك في كتاب الله حقا والاسمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاهما السدس قال ومن سيع ذلك معك فشهد
محمد بن مسلمة واعطاهما ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من تمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشترى في كتب الاصول ان مذهبه روى ان عدم توريث الحجة حتى تشهد به مغيرة فلا يلزم من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف الجزي من الجوس وهم عبدة النار روى ابن ابى شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزي من الجوس حتى تشهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذنا من الجوس حجر كذا في الدرر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي وابن ابى شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في الجوس في الجزي
فقال عبد الرحمن بن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل فذلك الامير الفاروق بخبر حمل ما جاءوا به
المفتوحين ابن مالك في اسباب العرة بالجنيين قال اقللت امرتان فضربت احدهما الاخرى فقتلتهما وجنبتهما فقتل رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغيره عبدا وامة وان يقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار الائمة قدس سره الاصفى وعمل في
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضاحك بن سفيان في امراءات الزوجة من ذرية الترمذ وظاهر القياس كان يابى عنه فان الدية وجبت لعبد
مريت الزوج وهو وقت لطلان النكاح قال الضاحك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وصيها به وسلم اورث امرأته اشيم من ذرية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل فذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمر بن حزم في ذرية الاصابع عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في الابهام
ثلاث عشرة سنة في النخبة حتى وجد كذا باعند آل عمر وابن حزم يذكر ان من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل صبح عشرين
الابل عشرين حصة اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعمل رضي الله تعالى عنهما بخبر فرعية

مصفرا في ان هذه الوفاة في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفرقة ثبت مالك ابن سنان وسهبة
 اخبت ابى سعيد الخدرى انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسالنه ان يرجع الى اللهاني بنى خدره وان زوجها خرج في طلبه ليعبد لها
 البتة حتى اذا طرق القدر ومعه ثمنه فقلده قالت فساكت رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اللهاني فان زوجي لم يترك لي منزلا
 يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد فذماني او امرني فحدثت
 فقال كيف قلت قالت فذمت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال لكنت في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتدت فيه اربعة اشهر
 وعشر اقلت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل اليه فساكتي عن ذلك فاخبرته فاقبضه فبكت في الدار المنشورة قال مطلع الاسرار لالهية ان ثبت
 هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والله اعلم بما روى ابن عباس بن جابر بن سعيد بن الربيع في القصة عند النفاصل راجعا عما كان عليه من
 لا يربوا في القصة وان كان احدا من المؤمنين متفاضلا مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم الربوا في النسبة كما في صحيح مسلم وغيره ذلك مما لا يعد الا بالخطوط
 وبما يحمله قد اشتبهت فيما بينهم المتكسك باخبار الاحاد والافتاء سجدا واعترض بانها انما هي حكاية لا حقيقة الا عظم صدق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على المعيرة
 ابن شعبة حتى روى ابن مسعود كما تقدم وانكر امير المؤمنين حمزة بن محمد بن عبد الله بن ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى روى ابو سعيد الخدرى ان
 روى الشيعان والامام مالك وابى داود وعن ابى سعيد الخدرى قال كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار فجا ابى موسى فرمته فقال ما
 افرعك قال امرني عمر ان اتيت فاقبضه فاستاوت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تأتينا فقلت اني اتيت فسلمت على بابك ثلثا
 فلم يرد علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لست اتى على هذا بالنية فقالوا
 لا يقوم الا صغر القوم في مقام ابو سعيد مع فشله فقال عمر لابى موسى اني لم اتهم ولكن اخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكر امير المؤمنين
 علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضه وهي التي تكلمت من غير مهر او سعة ان لا مهر لها روى ابو داود وعن ابن مسعود قال في رجل
 تزوج امرأة فأت عنها ولم يدخل بها ولم يقرب لها الصداق كالملاطحة الصداق كالملاطحة عليها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقضي في بروج نبت واقبض ثلثه وله روايات اخرى قال البيهقي كلما اسانيد صحيح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
 ليس فيه انكار امير المؤمنين علي نعم قد يروى من نذهب انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الا انكار الجواز عدم طلاءه
 على الحديث وانكر امير المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها خبر عبد الله بن عمر في تعذيب الكيت بكاء آله عليه وقد تقدم التحريم و
 كان امير المؤمنين علي يحلف غير ابى بكر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار لالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه ومن انكره
 اسما فظا المنذر روى وحاصل الاخر ابطال الاجماع بنقل الجحلاف والجباب انما توافوا عند الرتبة في صدق الروى او حفظه الا ان الخبر من الاحاد
 الا ترى انهم علموا العبد لا الضمام اي بعد الضمام راو آخره اسما ان من الاحاد لعبد الله بن النعمان ولما تالوا اثر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة واما
 يرسل الاحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينظر الى التواتر قط فلو لا الاحاد حجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلا فاقطعت
 لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني او افا وخبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ بن جبل وقد قال له انك تاني قوما من بل
 الكتاب فادعهم الى شهادته ان لا اله الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امره افا بالدعوة اليها ولا لان دعوة الكفار اليها امر حتم او سنة ولا ان يجمل ان يؤمنوا في شاب
 ثوبا عظيم فافهم قيل النزاع بينهما في وجوب العمل المجتهد والمبعوث اليهم كما لو اختلفوا في ان يكونوا متعدين فلا تقرب وقد سجد بوجه

فصلنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم اتوا كغيرنا بما اخبره المبلغ لانه بلغه قول المعصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء
 فان الطاعة فرض على كل احدنا الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكنته يعلم عالم آخر ومن المجتهد وهذا لا يفيد منها وهذا كلام متين لا
 انه لا ينفع الجادل فان له ان يقول لعل ارسال الاحاد والافان ابراهيم المقلدين لا الرواية الاخبار ولذا البعث نقها ولا العوام اقول معلوم بالتواتر
 انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في مبلغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين ما كان يقتصر الى عدد التواتر بل يكفي بالاحاد والمبعوث اليهم كما كانوا
 مقتدين كذلك كانوا مجتهدين ايضا وهم كانوا متكفين مثل العامة فلو لم يكن سبغوا اليهم لزم تاخير التبليغ عنهم ومنها واضح جدا ولنا دليلا بقوله تعالى
 فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى قوله لعلمهم يحذرون ليعرفوا لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
 اليهم لعلهم يحذرون فان انذارنا يكون من الواجب والكرمية ولت على المحذر فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
 كل فرقة لا تبليغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ليشتمل الواحد والجماعة ويمكن ان يقرر ان الكرمية دللت على ان
 نقول الطائفة الانذار بالاحاد واجب ولو لم يجب الاخذ بالاحاد لانذار عن القاعدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة يحصل العلم
 بالانذار بعد الانذار بل يلوغ حد التواتر واجب بانه خلاف الظاهر فان الكرمية يدل على الانذار الذي يحصل المحذر فلا يتقصر الى عدد
 التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى للعامة لا رواية الحديث للمجتهد وهو في غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية
 فظاهر هي فتواه تعالى المذكور ظاهر وهو كطبيعية لا كيفيه منها لكن المسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التخصيص بالفتوى يحكم في الظاهر
 الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاد وديث العام قاطع فلا طينية بل ليس منها عموم فان الطائفة مطلق وهو من الخاص
 وانما من مقطوع اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الاعم في الاصول كما هو الظاهر فانهم قد يتقدم وقد يدفع الاستبعاد وثانيا بالانذار
 على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكرمية احداث ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث
 من الشرح فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يرجع انه يكفي ان يقال بالخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلغو التسك بالكرمية ويترك
 هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا بحريته في الفروع بان يقال
 وجوب التواتر مطلقا والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها قطعية فلا يكفي هذا الدليل الاجمالي منها بل لا بد من دليل قاطع
 في كل مسألة مسألة ولا يظهر لا بناء الكلام على عدم اعتبار الظن وجب اللهم الا بان يقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والافاد في الفروع
 المظنونة ايضا فلا يكفي به من شريطة القطع في الاصول كما اقول على ان التخصيص يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظن
 الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فانهم ولطعن الاسرار الالهية
 قدس سره تحقيق بديل هو ان الدليل الاجمالي عند الانضمام الى التفصيل ان اذا القطع بحجبه اعتباره كيف لا والا يلزم به العلم الموجود
 ومنها يفيد لان مقتضى الكرمية وجوب العمل بالخبر المظنون طنا والجماع اذ قد وجب العمل بهذا الظن بحاصل من قطعي المتن قطعا لزم وجوب
 العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل فلا مشاعرة في الالتزام اذا العمل بحجبه واجب قطعا وان اريد ان
 بنفس الفروع فلا يفيد هذا الاجماع واما منها فالعلم بوجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع شبهتان على ان ما اورده المصنف يدفع شبهة
 من ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو كونه حكم الله تعالى طنا ومنها حاصل في طينية المتن فايجاب العمل باحد الطرفين دون الآخر فكم
 ثم يفتي بها كلام هو انه يجب ان دللت الكرمية على وجوب الانذار الموجب على المعتذر لكن منها ان العمل بهذا الوجوب والعلم به من شرط القطع

في الاصول

في الاصول يحكم بان لا بد من العلم بالسنة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انما يدل على وجوب العمل بوجوب الاخذ بالعلم به حتى
 يلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن المحاصل لظاهر الكتاب والخبر فانهم قانه دقيق كانه يعرف ويكره استدلال
 بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بنابر على مفهوم التوافق فلا يستطيع الخلف
 المنكر اياه ان يستدل بهما واليهم لو سلم فهو لا يهتدي ظنا حقيقيا فلا يصلح حجة فيما القصد فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه فخر من
 اليهم بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يحجب فاسق بنبأ فقلنا يتبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وحدهم اخبار واحد وبما يجب بان ثبوت مفهوم
 كالتأنيف القابضة وفي هذه المفهوم لا قاندة اصلا فانه معلوم من قبل ما يحتمل ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
 الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فانهم واما المتيقنون بوجوب التقدير بالعقل فممن من قال بوجوب الاحتياط
 عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل كل لعقده التخاصة والعامته والعمل بالظن في تفصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كما خبر واحد بخبرة طوام
 وسقوط حاطا فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو بمنزلة حكم العقل بالوجوب وقدره
 من قبل فلا يمتنع حجة ممن لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفصيل مقطوع الاصل عقلا فممن من هذا العمل اول عقلا نعم
 وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدلال ان صدقة مطلقون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
 الا ترى لم يجب الصوم بالشك في روية بلال رضي الله عنه والشك في روية بلال رضي الله عنه والشك في روية بلال رضي الله عنه والشك في روية بلال رضي الله عنه
 ولا شك فيه واما عدم وجوب الصوم يوم الشك فلهذا الظن هناك فالاجري منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب بعبادة استدلال
 كما نيا لم يجب العمل بخبر الواحد فكلت الوقائع اكثر من الاحكام لان القرآن والمتواتر من سنة لا يفيان جميع الوقائع بل يفيان اقل القليل
 والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يستعمل جميع الوقائع التحالية من القطع اذ هو الدليل فيوقف العمل
 بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قدم والظاهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تحل الوقائع على ان في شريح الاجماع والقياس
 الوفا بالاكثريات فلا خلوا الا في اقل القليل وفي كونهما واخمين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلهذا لا بد له من اقل
 القيس عليه وهو لا يكون الا من القرآن والمتواتر من سنة والاجماع وهي غير كافية فتأمل وقد يمنع لطلان السالي عقلا فان احتمالة
 خلوا الوقائع من الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاحتمال يظهر بالثبوت بالحسن واليقين العقليين في الافعال فانها يستلزمان تعلل
 الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محقق مشائخنا فتأمل الروافض ومن وانهم قالوا ولا التبعية بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال المتأخرون
 ولا تقف باليس بك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه البطلان اشئ بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه البطلان ظن فان قلت العام قطعي فممن
 قلت هذا النقص والزام لهم بان على ان العام ظني عندهم فما تان الايتان منطوقتان فيجزم العمل فلا يصلح الحجية وقد يقر بان لوصف العمل
 بالمنطوق لوصف العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينبغي العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
 به عند لزوم الحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمنطوق العمل بهاتين الآيتين فانهم وتذكر بالقدم من العمل وتقولوا
 ثانيا تووقف عليه على آله وصحبه وبارك وسلم في خبر ذي اليمين بالقصر والنسيان حتى أخبر غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا خبر
 عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وبارك وسلم في آفة الظن عن محمد بن سيرين قدس الله سره الغرض عن الجاهل
 رضي الله تعالى عنه صلى الله عليه وسلم احد من صلواتي العشاء اقد سماها ابو هريرة لكن نسبت فصلا ركعتين ثم سلم فقام

التي خشيته من جهة المسجد فأكبر عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه ووضع يده اليمنى على ظهر كفة اليسرى وخرجت سرعان الناس
من ابواب المسجد فقالوا قصرت الصلاة وفي القوم أدبكم وعزفوا به ان يكلموه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذواليدون فقال يا رسول الله
ان كنت ام قصرت الصلاة فقال لم انزل لم تقصر فقال كما يقول ذواليدون فقالوا انهم قد قدموا على ما تركتم كبر وسجد مثل سجوده او طول ثم رفع
رأسه وكبر وسجد مثل سجوده او طول ثم رفع رأسه وكبر فربما سألوا ثم سلم فقال نبي ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل
تتميم الحكم في الصلاة كذا قال الشيخ عبد الحق البوسعي واما قوله لم انزل لم تقصر فعنه الم انزل في نظره ولا كذب فيه ولو سئل الكذا قال الامام النووي
على ما نقل هو وانما اعلم بالصواب قلنا اولاً انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانياً انما توقف للميت لان الافراد من بين جماعة مشاكسة في سبب العلم
منه الكذب كما تقدم لالانه خبر الواحد كيف وقبيل من روى الخبر الواحد وقد **سئل** عن المجبور الواحد العدل مقبول في أحد وهو قول الامام
ابن يوسف رحمه الله تعالى عليه والشيخ ابن بركة الجصاص الرازي خلافاً للكرخي الشيخ ابن الحسن من الخفيفة والبصري من المعتزلة واكثر الخفيفة من
مات في التمهيد لينا الراوي عدل جازم روى في كل علم يقبل رواية كغيره اسي كما يقبل في غير احد وروى من العمليات ولعلك تقول انهم لا يسألوا قبل
في كل عمل بل فيما اذا لم يمنع مانع وهما الشبهة مانعة عنه ولتقصودوا من فان خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى فيجب العمل به ونهوا وفتح وانما لا يسأل
كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلاة والسلام من الله السنين العدا او روى احمد والشبهة
رواه الامام ابو حنيفة ومثله في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في احد وقلنا المراد روى احمد بالشبهة قبل اللزوم والمعنى في الرواية
بأحداث الشبهات في ثبوت سبب احد لا لدرج بالشبهة في احد لا لازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم لا بسبب الدلالة فانما غير مانعة كما في الرواية
وعلى هذا فلا استدلال بهذا الوجه على عدم اثبات احد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اثبات العقل اسد القديرات الشرعية ان تم
وقلنا ثانياً وليكلم من بالشهادتين لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت سبب الجواب عنه ان امر الشهادتين على خلاف القياس
فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه في ايضا فلا يصح اثباته للحدود وروى بيا تخلص عن النقتين بان التعبد بالشهادتين بالنص القطع فيمنع فلا
الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لا تفار الاحتمال الناسته عن دليل وهو لمعتبر لا مجرد الاحتمال فانهم قد يدفع هذا الجواب بان التعميم
الوارد في آيات اكد ومخصوص وهو في اتفاقنا وبما انما يتسم او كان تخصيص الكلام لمستقبل الماصق واثباته خرافة القناد وقلنا ثالثاً انما
بأخبار المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطلاب اذ فيه شبهة بعد ما غير معتبرة لعدم امتثالها عن دليل فانهم تقسم الخفيفة محل الخبر مطلقاً من تقدير
كونه خبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات اولاً كالعبادات والمعاملات وهو اسي خبر الواحد
العدل مقبول فيما اسي العقوبات والعبادات كالاخبار بطارات المار ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم فان حكمها الوجوب وهو عبادات كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسته المار بل يعمل بالتمحيص
فان وقع التحريم على الطور يتوضا ان خبر الفاسق بالنجاسة ونسب التيمم حبه وان وقع على النجاسة تيمم وراقة المار قبله
احب واما حقوق العباد فانما فيه الزام محض وليس فيه الزام اصلاً وفيه الزام من وجه دون وجه فاما فيه الزام محض كالبيعوع عندنا
احدهما ونحوه كدعوى اخرى يشترط مع شرائط الرواية والولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ونقطة الشهادتين والحدود
كون الخبر من الربيعين اثنين او المرتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكر في شروطه في شهادة القابلة بالولاية فانه لا يخفى
الرجل عندنا ففقط وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادتين

هذا هو

ابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير والنس ابن مالك روى عنهم ما استفتيهم به من قبل البلوغ او بعده ولم ان البلوغ ليس شرطاً
عند التحمل ولما اشتراط عند الاداء فيجب وجبه واعلم ان عبد الله بن عباس ولد بثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فهو حين وفاته صلى الله
عليه وسلم آله واصحابه وسلم ثلث عشرة سنة كذا في الاستيعاب وقال ابن عبد البر في ربه وقدره وتمامه وجبه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس روى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن حشر سنين وقد قرأه الحكم لعنه المفضل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناد
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه تاهل للاختلام في ايام
حجة الوداع فح لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلاً وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة سنة ثنتين في المشهور وقيل في
الاولى فجميع مسنوعاته كان قبل البلوغ فانه انا سنة عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشرة سنين وكذا النعمان
ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر
في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان اكثر يقولون انه عبد الله بن الزبير ولد اثنتين من الهجرة وروى الطبري انه
قال ابن الزبير نعمان ابن بشير من سنة ثنتي عشرة فجميع مسنوعاته اليم قبل البلوغ واما النس ابن مالك فكان بن عشرة سنين حين قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسنوعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روى ابن
انه شهد بدر فاما كان شهيداً للقتال بل كخزينة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادماً له رضى الله عنه فقد بان لك ان
في الاستدلال ان يقال لانهم مسنوعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فانهم قد استدلل بان هجرت عادة السلف باسباع اصابع
فلم يقبل مسنوعاتهم لما كان له فائدة ولم يرض به المصنف وقال اما الاسماع للصبيان فيغير مستلزم للطراب لاحتمال التبرك والاحتياط
بالرواية وسما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول روايته واداء لكن لا مطلقاً بل مع التحريم فان وقع على الصديق ليقبل والاول
يتناول في التحريم لا يطاله التحريم في هذا الباب للصحة ولم يبرجوا اليه المراهق فهو غير مقبول قول غايه بالنزوم منه فقد ان ليل
ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله لعدم الرجوع وليل عليه الاخر
ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصح بل الوجوب الباطل لثمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم
الكذب عليه فيجب ان يكذب فلهذه الثمة لا يقبل كافي الفاسق بل املي ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قبا قبلوا لئلا النس ابن مالك
وما بن جودهم ان ذاك خير من الغين فاجاب بقوله ما عموماً اهل قبا صلى الله عليه وسلم ابن عمر بن الخطاب على الصحيح وقد عرفت ان النسا كان يومهم
اشهر من ابن عشرين كان تحول القبة بعده سنة عشر واربعة عشر في صحيح البخاري فكيف يكون ما قاله ابن عمر في الاستيعاب قال
الواقدي كان يومهم يدبر من لم يحكم فاستصغروا رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم وروى طريف يكون بالغاً عند تحول
القلعة وعجب من من يها قبل ان يسمع ان النخبة الزبير بن عمر ساء به ذاك بالغ والسر من ابن عمر وثله لانه قد بان لك ان الامر
بالعكس فالحق في الجواب ان النساء ابن عمر لم يروا في رواية النس في رجل من بني سلمة وهم في ركعة في صلاة الفجر في
رواية ابن عمر بن الخطاب ان الناس يقبوا الصلوة الصبيح اذ جاءتهم الى الاخرة فقبل هو عبا ابن ابي شيعة في السير قال ابا فط العسقلاني انه اجم
رواه ابن خيثمة وفي التحريم عبا بن نسيك عند الحديثين وهو شيخ كبير وعبا بن بشير قتل شهيداً يوم اليمامة وهو خمس واربعين سنة
ونسيك لكريم والذي يظهر لهذا العبد انه التحريم لابل مسجد بني حارثة لا لابل قبا والله اعلم ثم لو سلم ان النخبة اياهم النس وابن عمر فغايت

جاء

ما لم يزم قبول اهل قبا وهو ليس حجة فان ثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فممنوع بل قال ثم استدلوا بالغييب فلم يعذرهم الخبر خبر افاغهم ومنها الامام
 او ان في حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبر في تارة المغرب صورة الطور مع انه محتمل حين جاء اسير اليوم بدر
 اجماعا ولا لا في التحمل المتميز به لغيره العقل وعقل الكافر غير مؤلف واما الاشتراط او ادعاءه قال الله تعالى ان جارك فاحق بنبا وحيثما
 ومروا في الفاسق بالعرفا لتقدم لغير الكافر والفاقد في عرفنا وهو المومن المتركب للكبيرة والبدعة المضمنة كفر اسمى البدعة التي يلزم الكافر كاستم
 كاللغير عند الجماعة الكفر اسمى عند من يفرح بها كالقاضيين القاضي ابى بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره
 اسمى عند غير المعتزلة فقاين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر ورون من لزومه كالجبرية ومولا يرمى ذلك ولا يقتدر كما ليدع الجبرية
 وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن حذرا شرعا لا دينا ولا اخرا كفسق استحوذت عليه الميمنة وما كان للمسلمين من العلم
 وسعي ذرايرهم وفيها اسمى في البدعة الجبرية القبول عند الاكثر غير محققية كتحقيقه وهو المختار عند من تلاهم خلافا للامدعي من المشافعية
 ومن تبعه والامام مالك ومعظم الخنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اجماعنا على الشك في
 الاخطا بية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لضعفه وذلك لصدقه عن الكذب فلم يصح شبهة الامن يدين بتصديق المدعي اذا
 كان يتحمل تخلفه فيهم الباطل والنزور مثل الخطا بية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته ايضا واما في السنن فيقبل
 ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتقل الهوى من اجله ودعي الناس اليه على هذا المنة الفقه والسحر في كلامه
 اسماجة والدعوة الى الهوى سبب داعي على التقول فلم يومتز على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
 الى التزوي في ذلك الباب فلم يرد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديد انتهى
 كلمات الشريعة وعندى ان قوله من اتحل من قبيل اقامته الظاهر موضع المضمرة والحال ان اصحاب البيع لا يقبل روايتهم كما يدل على
 قوله آخر انما اقام الظاهر تنبها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة واعوان اليها فلا يقبل روايتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد
 ابن سيرين اسن ونكر فالظن واعمن تاخذون ونكرم فالظن وعمن تاخذون ونكرم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
 الكمان داعيا للناس الى بدعة لا يقبل والا يقبل والذي حمل على هذا التحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن
 البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حديثنا الصادق في رواية المقوم في دينه عباد
 بن يعقوب واحتج البخاري بغيره بن زياد وجبريل بن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي
 محمد ابن حازم وعبيد الله بن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب
 وانه الشرعية المحمدية وان الامر بالمعروف فرفض عنه فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه فرفضه انه ليس بداع الى هواه
 اما محال واما مناف للعدالة لا ياتانه مخدور دينه في زعمه واليه تنافيه كلامه في آخر البحث واقا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
 الفاسق وتخرج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم محمد بن اسحق لاجته فيه فان المسئلة مختلفة منها فلا يكون زعم احد الفقهاء
 حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم اعجب من هذا التحمل ما حمل عليه لبعض من ان
 ما قال انما هو في البدعة الغير الجبرية واما في البدعة الجبرية فيقبل روايتهم وكانوا داعين كيف يصح ولا يساعدها اول كلامه
 وليس له عين واشر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجبرية موجبة للشبهة وعدم القبول فان الجبرية بالطريق الاو

تقد بان كان رواية اهل البيع مطلقا لا يقبل عند هذا البحر الامام الهام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البيوع الذين لم يبيعوا الكذب واما البيوعون
 كالكرامية فلا يقبل دعائهم لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ونعم الروايات الغلاة والامامية فان
 الكذب فيهم اظهر واشهر من صواب المثل في الكذب وهم يرون ان ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقيته عند معرفتهم غضب من عرف بهمهم
 وسخط عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الاحوال فلما امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى الوصياء وبارك فيهم سلم عند هذا الحال
 وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى الوصياء وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجدوا اكثر الروايات الاموية من نقلة
 يشهد على كونها منقولة عابرة متناهية وما قد سمعت لبعض الثقات يقول حدثني الثقة محمد بن طاهر الشافعي ان رجلا من بني كنانة
 بالطب عند الطبيب المسمى لشكر الله بن عبد الوهي وكان بافصيا خيشيا وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الضرورية
 وكان يخبأها في ركن من اركان الدار فاصابها النمل فخرجت كل يوم ويدعو في الى هواة تقدره يوما الى اخذ ذلك عند غيبته فاختارته فطالعه
 فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع اليد عند النجاسة مع اهل السنة ثم اذا اراد يوم آخر الجاولة اياي قلت اياك
 والجاولة واللق المذمومان في مذاهب اشراك جواز وضع اليد عند النجاسة مع اهل السنة قلت من رسائل تلك فثبت الذي فسق
 وتبين كذب البعد فلما ان نسيت تلك الرسائل الى الامام على ابن موسى الرضا قدس سره واسرار آباء الكرام وذكر ان
 آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض المتشيعين فليس المتشيعون من الامامية والغلاة بل هو الا تشيعية هم الراون افضل
 امير المؤمنين على كرم القدر وجه على تشيعين صح به ابن التيمية وغيره فانهم ثبت لنا ان تدنيه لصدده عن الكذب يعني ان اهل الهوى
 لم يخرج بهواه على ملة الاسلام فتدنيه بهذا الدين لصدده عن الكذب لكونه محرم وفيه والكلام في العدل في مذاهبهم وفيه التميز
 تحمل الكذب من ههنا قبل شهادة اهل المأثور مطلقا لا ان خطابية هم من غلاة الروافض تالون لابي الخطاب ومن مذاهبهم حل الشهادة
 لغيرهم عندهم لزمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذاهبهم حل الشهادة لاهل طائفة ثم فلا يقبل شهادة لاجل هذين التفتين
 ولا كذا الرواية او لا شبهة فيه اصلا كذا قيل قلنا او لا انه منقوص بالكاف فان الكذب محرم في دينهم ولا تدنيه به دينهم اطلاقا
 لصدده عن الكذب اذا الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر ايضا فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من
 باب الولاية وثانيا اسئل ان دينه لا يصدده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يضر بهواه وفيه الان حل دينه الهوى والشرارة
 لا يصدده عن الكذب بل دينه العبد عن الخرج عن بهواه الذي هو عليه وبهواه الذي يحرمه على الجاولة وهو الخصومة وهي لفضيلة
 الى الوفاء واليقر مذاهبهم هو القيام على هواهم وبعدهم تصليهم على الهوى والتعصب والغلوة والتم موقعة في شبهة العرف ومبني السنة
 على الاحتياط الم ترائ الامام الهام باخفيفه كره الاقتدار بالمتكلم الجاود ولو كان على الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم الجاود
 في اخذ الحديث حتى قال لبعض العرفاء ما كتبت الاحاديث كثيرة لكون روايتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البيوع منهم
 ولقولهم معطوف على حاصل ما تقدم من قبول اهل البيوع الجاهل بامر وبقوله معلوم امرت ان احكم بالنظام وظاهر حالهم الصدق قلنا
 الحديث غير صحيح في تفسير قال النسيب وغيره الا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه واه وما في الصحيحين عن سلمة ابن الاكوع ان رسول
 صلى الله عليه وسلم قال اني انا بشر تنسلكم وانكم تحتمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق الحق فاقض له على نحو ما سمع من قصصيت له
 بشي من حق اخيه فلا ياخذنه فانما قطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهرها كحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر فقلت

الكرامية

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا يفهم منها اخذ الدين ممن ظاهره الصلح وباطنه الفساد
اصلا وما في المختص ان متروك الظاهر بالكافر والفاسق انظرون صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم فمدحهم بانه اعمى لمن صدق الفاسق او الكافر
غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف يشتر
من الفساق يحتررون عن الكذب فوق ما يحتررون به غيرهم لمروهم وجابهم وكذا بعض الكفرة وقد يوردون على المختص بان تخصيص الحديث لا يمتثل بحجية
في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا يلزم صدق لا يرد شي لكن لقي فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات
قالا ولي ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واهل فسق اشد من فسقهم فتدبروا استدلال على قول
اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وسم من خبث الخوارج وحبس بمنع الامام
على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل تولم اصلا وما في غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم لعبد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاز من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجب منع الاجماع على الموضع اعمى موضع البدعة
فليس ثم من البدع الواضحة بل جعل كثيرا اجتهدوا وادوا الجواب ليس من شي فان امير المؤمنين وامام الاحسن عثمان ابن عفان امام
حق ذو مناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكوبة من اهل الجبهة والشهادة وبكوبة ذافضل عظيم وانه معصوم البته لا ريب فيه
لا حد من المتدين بقتله كبيرة عظيمة احتماله كفر فلا يكون اجتهاديا البته ولا مسلحا للاجتهاد وفيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت في غير قوتية
وغير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فانهم وثبتت الخلفون الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واما من اشغ من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المستدين من اهل القبلة المدعى اتباع الدين المحمدي فاستقبا بالاطلاق المتقدم
الذي عليه نزل القرآن الشريف وبهذا المنع ليس بشي فان الفاسق فهو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع
متجاوز عن الحد ساك سبلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البته نعم لم يكن في حياة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لا كثر
صلعم فان اتبع اسلفه ابتدعه والاكفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فدا فاسقا بعد وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد بارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة بعد وجوده فاستقبا كذا انها فانهم وثبتت قد يجاب بان آية
سورة الكافرو الفاسق الغير الماول والمبتدع فاسق ماول وبها واه فانه تاويل من غير قرينة عارضة فانهم واما البدعة الغير الجلية
لم يكن فيها من الله ليل شرعي قاطع واضح كقصة زياوة الصفات فان الشريعة الحققة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
يعلم وقدرته هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فبذو البدعة ليست الكار امر واضح في الشرع فيقبل شهادته
ورواية اتفاقا لان هذه البدعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعوى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الكفر
من صم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف ان لما كان الدعوى الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاحتساب
عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية واع بالبدعة الى بدعة فلا يقبل اصلا فانهم ومنار حجاب صلبه
وعدم تسايله في الحديث بعضهم الكفر بالصبط فقط والاولى ما ذكره المع لان الضابط ربما تساهل في الغلط الا ان اشتراط المدة
يعني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل في مسائل يحصل الظن من الصدق وطريقة ان يراقب كلبية الى لفظه ومعناه ويداوم عليه
ويثبت بهذا كدته حتى يؤدعي وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسبحي ان شاء الله تعالى ويعرف بالضبط بالشبهة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اى يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرة موافقا لسيرة الضابطين بان يراى بليلا وشاركا يراى ايضا بطقا افضل
لا يروى العدل الا ما يذكره والالم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكر ان يقع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابن سيرين والاكابر
في الرواية فانه يتاخر في الضبط ويحل بالعدل لا يروى الا ما يقدر تذكره لانه لا يروى الا ما يذكره في الواقع لكن السامع لا يطمئن الا بالضبط
لا احتمال السهو والخطا في التحقيق والتذكر وهذا لا يمكن ضابطا وكان قاصر المحفظ احتمال اقويانه لعدم نسي المتن وتذكر غير ما سمع والكان
عدلا لا يكتفي بقصد الحقيقة لطمئن السامع بروايته ولا يحصل بطابقة الواقع ليس الاكابر الاكابر الا لان الاكابر يخاف منه فوكا اى الخطا في تحقيقه
ولذا ذكرناهم ومنه العدالة حال الاداء لا حال التحمل وهى اى العدالة ملكة التقوى والمروءة والدليل على هذه الملكة ترك الكبار من الذنوب
والتحمل بالمروءة من الصنائع والافعال الخمسية ولما كان هذه الملكة حقيقة اذ يراى الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة وانت لا يذهب عليك
الناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابها عن المحرمات والافعال الخمسية وايضا بالواجبات والافعال المناسبة للمروءة وهذا
هو الذى يجنب ويحفظ عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا يدخل في بل الملكة قد خليف عنها الاجتناب ففى الايمان ايمان كبيرة مرة فالملازمة
على التقوى تترك الكبار والافعال الخمسية هى الشرط لان الشرط حقيقة الملكة وهذه انطمناء كما في المشقة والسفر فانهم اما الكبار فمع
ابن عمر الشكر بالله تعالى والقتل عند ابن عمر حق وقد ف المحصنة والزنا والفرار من الرضف اى من مقابلة العدو والكافر المحرمى لكن اذا
لم يكن مسلمون قل من اصفوا السحر اى تعلموا العمل به وبعضهم اباؤا التعلم اذا قصد منه العلم ودون العمل بالاول المختار وجاء من الصحابة
ان يقتل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد المحقق الدهلوى اكل بال التيمم والعقوق اى عقوق احد الوالدين او كليهما باللم يكن الامر شرعى والاحكام
اى الظلم فى الحرم تخصيص الحرم لان منكم حرمة اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين على رضى الله عنه السرقة وشرب
الخمر قتل من السكينة ان هذا السرقة لم يثبت عنه باسناد ما شرب الخمر فقد روى عنه شباب الخمر كعابد وثق وقدر زيد اليمين الغموس بنوا
على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبتت عد من الكبار في الحديث الصحيح والاسرار على الصنائع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه وصا به وسلم لا يفرق مع التوبة ولا صغيرة مع الاصل والاعمال والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح وارا به الاظهار بالسب فان
سرو وشهادة بروايته وعلى هذا فالمراد بالمراد المقدم من لم يلزم السب اما على التحقيق فالسب مطلقا مودود رواية والسب
بالفساد فانه ذنب عظيم بالنظر القراني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافة او لم يحكم لشيء والاول اشد
مرها لثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على آل واصحابه وسلم يكون القاضي بين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق
في النار قال الشيخ عبد المحقق الدهلوى اضطربت الاقوال في هذا الكبار ولعنيتها فقتل المذكورات هى الكبار وما دونها صغار فاحتج
انه ليس المراد احصاء قدر روى عن ابن عباس انه قال الكبار الى سبعة اقرب منها بل اليه صلى الله عليه وسلم على آل واصحابه وسلم
اخميرته كل مجلس او حى اليه ولم يخبر وما كان مفسدة مثل مفسدة شئ من المذكورات او اكثر منها فى الظن من الكبار المراد اليه اشار المص
لقوله وقيل بكلامه مفسدة كاقول ياروى مفسدة او زيد منه وهو ظاهر جدا لانه الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفراع عن الزحف
فان المفسدة فيه المشك بكلمة الله والاول شدة وقال ذلك الشيخ اما المثل فكشرب بعض السكرات من غير الخمر وكالاوله مثل الزنا
وكا يذا الاستاء مثل ان يذا الوالد وكما غضب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا اليه
ابن صلى الله عليه وسلم على آل واصحابه وسلم اكثر من ان يذا الوالد لانه يبيوش الكفار على بلاد المسلمين للفارغة اكثر من الفراع عن الزحف

له معرفة بالمتن ما دونه لم يصادف احد الكسبيات مرة متن الحديث من غير معرفة المتن كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف في نقل من
 لا رواية له في فهم المتن رتبة التسايل من عدم الضبط معه حتى لو علم رجل ان قصد الضبط المتن مثل التقديس الضبط متن القرآن ليقبل رواية كذا
 لم يوجب بعد من ههنا ظاهرا والقياس على نقل القرآن فانهم يستدلون في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمتن لقوله صلى الله عليه وآله وهو
 وسلم نصرا بالتحقيق في رواية ابي عبيد وقال هو متعبد ولا يزم وبالشهادة فيما قال الاصمعي وقال المحقق لازم والتشديد بالتقديس على الاول
 السالفة والتمسك بالنص والنصارت في الاصل حسن الوجه والبرق والمراد منها رفع القدر والمرتبة كما قال شيخنا محمد الحق رحمه الله تعالى المذموم
 سمع مني حديثا قويا فراه كما دعي قريبا حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي
 والبيهقي اقول هذا عار للصادق في الرواية عدلا خاليا اوله والمقصود منها تحصيل ضابط للسامع ليفيده عليه ظن الصدق وقفا
 للمريية رتبة فقه الكذب والنسيان فالاستلزام المطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو عار للفاظ الراوي ولا يلزم منه قبول
 السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف واذا كان غير عالم بالمتن فريضة التسايل وسوء الضبط باقية ومعملا لظن الصدق
 تملأ حجة فقهه بمراسم يتدبر بان معنى القول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بامره وتذكر ولا الاجتهاد اليه خلافا لبعض محققين
 عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام روى النجاشي ما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او
 حديثين وسجي حاله فخر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وغير الفقيه المعروف بالرواية اليه مقبول ترك به القياس الا
 اذا خالف جميع الاقيسة والنسب باب الراي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن امان والقاضي الامام ابو زيد وذهب شيخنا ابو الحسن الكرخي الى
 انه كالاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة ليعني ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وسلم
 فيجب قبوله للاول السالفة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمتن شائع وقفا لوجود النقل باللفظ فانما
 واحدة قد رويت لعبارة مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد روى ذلك المعنى لعبارة مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
 احتمل الخطا في فهم المعنى المروي الشرعي والكان هو عار قابا للغة واذا خالف الاقيسة باسرها والنسب باب الراي قوي فلك الاحتمال قوة
 شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالحج المروي فيما يتبع العوام والنحو من مخالفا لعلهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متى روى
 الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فقهه بمراسم المذكور الكذب بحديث المصراة كما قال بحديث المصراة وهو ما
 روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقصروا الا بل والغنم من اتباعها لعل ذلك فهو بخير النظرين بعد
 ان يحلبا فان رضىها اسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة فقهه
 وهذه الحديث مخالفا للاقيسة باسرها فان حلب اللبن لعدا ولا على الثاني فلا وجه له وبدل اللبن وعلى الاول فضاء التقديس يكون
 بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة
 وهذه اسما لا نظير له من شرات البيع ولفوات الثمرة لا لفيوت وصف السلامة في البيع فقبلتها اولى ان لا لفيوت كذا قر شاة كلامه وفيه
 ما مل ظاهرا فان ابا هريرة فقهه مجتهد لا شك في قضاة فانه كان لفتي ز من النبي صلى الله عليه وسلم وبعدها وكان هو ليعارض قول ابن عباس
 وقصده كما روى في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة السحائل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بالعدا الاجلين وحكم

هو في موضع الحمل وكان سلطان يستفتي عنه فهذا ليس من الباب في شيء وفي بعض شروح الاصول الامام في الاسلام قال البخاري روى عنه جماعة من
 من اهل الامم والمجاهدين والاصحاب روى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لروايتهم في مثل فان فيه تامل فانهم في موضع الاستدلال بالشافعي
 من الحديث مخالف القرآن حيث قال الله تعالى فاعبدوا عليا مثل ما اعبدوا عليكم وجزاؤكم سيئة سيئة مثلها والفقهاء قد اختلفوا في اجماعهم وفي معانيهم
 للشيعة المشهورة المتألفة بالقبول وسواء الخراج بالقرآن فانهم اصحاب الامام عيسى ابن ابيان قالوا القياس معارض بل ذلك الخبر ولا يجتمع مع
 قيسهم الا في موضع قليل في اجواب المعارضة بل القياس فاعف عنه راي محض فلا يدار في الحديث والفقهاء من غير الفقهاء اذا اختلفوا في شيء
 كما جسد مثال عدم الفهم كما ذكر من غير الفقيه في الخبر شيستان نصارى مثل القياس بل انزل منه قول ذلك اي عدم الفهم في الصحابي ويؤمن
 حال صحة تتبع البعيد وهذا لو تم لدل على كون كل صحابي في نفسه ليس كذلك بل تحقيق ان عدم الفهم لا يبيد كل البعد والامام عدم الفهم معنى الشرح
 المنوط بالعمل في غير بعيد بل واقع كيقظة فمهمة فاعف عنه قيس من امر الفقيه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها باعترافه في بيت عبد الله
 ابن ام مكتوم ان لا تسكن لها بل للميتومة اصلا ولم يكن كذلك كما حكى عائشة المحمدية ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اياها انما كانت لكون بيت زوجها عورة والكل في عهد المسلم وحق ان الترحم عند التعارض بالقوة فيقيم القوي على الضعيف وفي غير منبسط بل قد
 يكون في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لترجيح القياس بل اتفاقا وسياتي في مسئلة التعارض بين الخبر والقياس من هذا اذ اير وخطا في الحق سلفنا
 فائدة كقولنا في هذه الاعصار بطول الزمان وكثرة وسائل السند عن جميع الشروط يكون مستورا فان تحقق العداية كما في شكك في هذا الزمان
 وقلا توجه وجوده وسواء بخط كفة موافقا لاصل شيوخنا ان الضبط كما ينبغي ان يتم متوزر وهذا يحفظ السلسلة عن الاطلاق في هذا القول كغيرها
 العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فاقم مسئلة محمول الحال من العدالة والنسب وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور
 وروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون
 حكم العمل في كثير من كتب الحديث المشهور بهذا الراي واما شار الى تحريم النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق كما
 فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن بالظن وضد او الاصل الفسق فلا يظن بالعدالة ولك
 ان نقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايهما اصل نعم ان المعبر في حجة الخبر ظن قوي ولا يكتفي بالظن الضعيف فانه لا يفتي
 من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شذوذا ورواية فكذا ظن العدالة
 من الاصل لا يكتفي منها كيف وقبول الخبر من الدين ولا يفتي من الاحتياط فينبغي ظاهرا لرواية هو هذا الا ما ذكره انما اثار الامام
 في الاسلام لقوله وحى نوحان قاصر وكامل اما القاصر فما شبهه بظاهر الاسلام واعتد الى العقل لان اصل حال الاستقامة لكن العمل
 لا ينافي بهي افضله لصحة عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والاصل في صرف الى كمال الوجوه ونذا لم يجعل خبر الفاسق في امور حجة
 فقبل الفسق نطقون لانه اكثر والظن تابع لا غلب ور بما يمنع كونه اكثر لان الكلام في المصدر الاول فمن اكتفى بظاهر العدالة
 وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا المصدر ولعل اراوة قرن الصحابة باعتراف الاول مخالفة بما في المستور وايضا لا يفسر
 من احد وجوه كثرة الفسق في هذا المصدر الاول فالمراد منه هو ما في قوله الله تعالى لا تقبلوا منه شيئا الا ما ذكره انما اثار الامام
 الاول في كثره الفسق في الصحابة العباد بالثبوت ولا يصح فيهم احوال اعيانهم بل انما علموا من الكثرة ومن ما يجوز به من احوال
 المسلمين انما لم يكن اكثر بكثير من باقي الرجال فبان كثره العدالة نعم الكذب كان قليلا لا شك ويزيد الله به شمه صاحب الشرح

الحديث

صلواته عليه وسلم على الأولاد صحابة وكثير الفسق في ذلك الصدر يمينه كثر الفسق في رواية الحديث فان اكثرهم عدول فما كان
فان هذا نظر الظاهر في توبيت تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملزمة على ما فيها فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكا لكن
المراعاة هي شرط قبول المروءة بها السلامة عن الفسق وان لم يصير ملكا اولا فله حجاب الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب في غير
الظن فيجب اعتبار ما لا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق وسبغة عن الكذب وانما ثانيا فلما اقر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفا من الصبي واجده ما يصح مقبل شهادته حتى يصير ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثانيا فلان القاسق اذا تاب قبل شهادته ما دام تابا بلا انتظار فملكه فالملك ليس شرط القبول وامار العاقل ان الملكة لا يعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزدل بالفسق ولو مرة فالملك ليس عدالة وامامنا مساقا سلم اعرابي فشهد بالطلاق فقبل عليه وعلى آل وصحابه الصلوة والسلام
شهادته فامر ان ينادى في الناس ان يصوموا فداروا به الدار قطيعة فكتف عليه وعلى آل الصلوة والسلام بطاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اى القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل لغيره سبب فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكه والمذكورات اسنادها بحجابه ان سبب ان الشرط ليس الملكة بل اقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لخالقة هو في الخلق
لانه هو المبرج للصدق وغير موجود في المستور وانما قبول شهادته الصبي بعد البلوغ فلفرق بين الشهادة والبرهانية كيف والشهادة المستوية
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لكان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات بين المعاملات وانما قبول شهادته التائب بشرط
بان فيظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة المومني فيظن صدقه وانما قبول شهادته الا عرابي فلفظ ما روى في الحسن عن ابن عباس انه
قال جاء عرابي فقال رايت السلام فقال الشهدان لا اله الا الله قال نعم قال الشهدان محمد الرسول الشهدان نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا بهذا الا يقوم حجة على قبول استور فلعلة كان مسلما من قبل وانما اقر من الشهادتين فلتقوية
الشهادة باليمين فقد برز ذلك ترجع العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرت الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
آله وصحابه وسلم ما من مولود الا وولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما ينتج البهيمة جمعاء بل يحسون فيما بين
هم يقول ابو هريرة في رواية النبي صلى الله عليه وسلم على الفطرة فخلق الحق فخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل لبقاء ما كان على ما كان مالم يتغير خلافة فالاصل البقاء على الطهارة مالم يتغير فسق قتال واجواب اولاد
بانه منقوض ممن لم يعلم منه اثارا للكفر والايان لكن ولد في دار الاسلام فان القدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل لبقاء ما كان على ما كان وثانيا هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي الاستصحاب
لندفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق فلا يصح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة لبقاء ما كان على ما كان انما سببه اذا
لم يارضها سببها وسبب العدالة والكفاءة اصلا لكن ملازمة خلية المومني على الانسان ليعارضها فلا وجه لبقاء ما لم يدل دليل
على مخالفة المومني فافهم وثبتت مسئلة عرفنا العدالة امور منها الشهادة والتواتر كمالك الامام والارزاعي وعبد القدر المبارك
وغيرهم كالا امام الهامد الجعفي وصاحبه ولي ابي احمد والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر ائمة الكرام قدس سرهم لاننا نورد
الترجمة في افادته العلم بالعدالة ولعلنا اعمى لاجل كون الشهادة نوق التزكية انكر احمد بن حنبل على من سأل عن الحق المومني
اصح من ان يصح له ان يبين في ما بين يديه من ابي عبد الله قال ابن معين ابو عبد الله يسأل عن الناس وانت تسأل عنه يعني انما

مشهور في العدالة حتى يجعل تركها دأباً في كل حال من الأحوال ومما ذكره في هذا الباب من الأحكام الشرعية ما لا يحصى من الأحكام الشرعية
 هذا لا يشترط في كل حديث أن يكون له في نفسه قوة وثقة وإنما في بعضه ما لا يقبل في العدالة فإن تلك الألفاظ ليست بمنتهى عن العدالة
 فلا بد من علمنا لوجه آخر ثم بعد ذلك في الألفاظ ما هو صدق لا بأس به ثم بعد ذلك في حديث صحيح ما لا يشترط في الجرح استبعاد
 في ضده وجال ثم بعد ذلك في الألفاظ ما هو صدق لا بأس به ثم بعد ذلك في حديث صحيح ما لا يشترط في الجرح استبعاد
 تركية الجرح لا حجية ولا تقوية أي لا يصلح الرواية لهذا الجرح حجة في نفسه ولا يقوى البغية فيصير حجة ثم بعد ذلك في حديث صحيح ما لا يشترط في الجرح استبعاد
 واه ثم بعد ذلك في الألفاظ ما هو صدق لا بأس به ثم بعد ذلك في حديث صحيح ما لا يشترط في الجرح استبعاد
 الصوابي الراوي أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له الكائن منه وشاهد الكائن من غيره وقد يطلقان مترادفين أيضاً وإنما
 يصلح هذا الاعتبار دون الأول لأن المراتب الأولى تقل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا يقوى ولا يصير تقوية غير حجة بحال بخلاف
 منه فأنما لا تدل على الفسق وقال في الخبر مريد من الراوي الضعيف للفسق لا يرثى بتعدد الطرق التي كلما ضعف من الفسق إلى حجة
 أصلاً لأن خبر الفاسق لا يقبل بحال وخبر الراوي الضعيف البغية أي البغية الفسق مع العدالة يرثى إلى الجحيم بلان العدالة موجهة لقبول
 خبرها كما كان الرتبة لنبوءة الخط وقد ارتفع بالتعدد وبني هو محمد الله تعالى في فتح القدير على هذا الأصل مسائل كثيرة أقول القدر
 قد يوجب لو أنما القدر المشترك كما مر حجة غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متراً حجة فالضعيف بالفسق وغيره سواء
 فقال ولعله رحمه الله تعالى أراد أن القدر والفرق بحيث لا يخرج الخبر عن الأحادية يوجب الحجة في الضعيف البغية الفسق وذلك الضعيف
 بوجوب ما لا يشترط من الخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي لو أنما يعمل به ولا يعمل بكون واحد واحد من أخبار الأحاد لأن الفسق ما يقع
 موجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية أو شهادة بترك الراوي والشاهد العمل كما إذا كان الخبر محرراً فتركه جميعاً
 فتركه أو سبوا فافهم بالبحر متراً أو الوجوب أو كان الشاهد حكماً أو قاضياً فلم يحكم بما شاهده فاعمل منه معارضاً لاجل ترك العمل أو علم بالفسق
 فلا يدل على فسقه وأما أن هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيجي إن شاء الله تعالى ولا جرح البغية لنبوءة الزناد عدم التصديق لانه
 يجوز أن يكون صادقا فيما سمي به ولم يوافق غير فحذروا لانه مروي عليه ما قالوا في التعليل عدم قبول شهادة أنه ارتكب جريمة أو شهادة
 المسلم مع عدم حجبها عنه أي باللسان مجرمي لعدم قبول قوله فإنه يدل على كونه فاسقا فافهم فيه ولا جرح البغية بالأفعال المحمودة
 فيها كاللعيب بالشرط من غير قمار وشراب المثلث وكل متروك التسمية عادة فافهم لا معصية عند رويها مباحة وقد نقل عن الشافعي
 في شرب المثلث أحاديث واقبل منها دونه لكن ينبغي تصحيح المسئلة بما إذا عمل موافقا لروايته وأما إذا ارتكب بها رأي الحجة فينبغي أن لا يقبل
 كخبره كل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث ولا جرح البغية لعدم اعتبار الرواية فإن موجب القبول العدالة والضبط ولا يخل شيئا
 منها واليه أن زبيري رضي الله تعالى عنه لم يكن معاصيا بها وكذا الجلال من مهناته لطلبان قول بعض المعتصمين في حق الإمام الهادي عليه السلام
 بالشرق والغرب أبي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه أنه ضعيف كونه غير معتاد بالرواية واليه قالوا أنه قد أخذ وقتر شيئا مما روي رضي الله
 فيه روي منه النظر لعين الألفاظ أي طعن في هذا فإن الرواية عن المكنون بآية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح
 البغية أن له راويا واحداً فقط دون غيره وهو محمول العين باصطلاح كسيمان ليس له راوي غير شعبة فإن المناط العدالة والحفظ
 لا تعد الرواية وقيل لا يقبل عند الحديثين وهو محكم وقيل وإن كان عادة منها المنقولة والنقل من الثقات يقبل وقيل إن زكاه أحد

من الأئمة لقبيل وبقوله من المتأخرين ولا يخرج اليه من المتأخرين ولا يخرج اليه من المتأخرين ولا يخرج اليه من المتأخرين
الاسم لا يخرج من الأئمة في الميثاق له في الاسم أو القالب بالسنن عنه لقوله لا يخرج من الأئمة ليس بذلك
شيء حال أو لا يسمي الأئمة في الأسماء ان شيئا من ذلك لا يخرج من الأئمة ليس بذلك شيء حال أو لا يسمي
الأئمة ليس بذلك شيء حال أو لا يسمي الأئمة في الأسماء ان شيئا من ذلك لا يخرج من الأئمة ليس بذلك شيء حال أو لا يسمي
معصية كبيرة حتى قال بعض أهل الحديث ان من انزل من الأئمة ليس بذلك شيء حال أو لا يسمي الأئمة في الأسماء
ووقع فيه التمسك بل هو حجة أم لا قال أكثر من الحديث لا إلا إذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التمسك بل هو حجة أم لا
أم لا وكون رواية المدلس توثيقا تاما بل رواية المدلس باسقاط ضعيف وهو قوي عنده من بين لقين ولعبارة أخرى اسقاط
تختلف فيه اعتمادا على كونه ثقة وهو تيسر لتسوية فيه عند نقاة المرسل مجتهدا أو ما عنده من لقبيل المرسل فتقبل لأن جرمه بالرواية
توثيق المستطاع في المرسل لكن قبول إرسال المدلس لا يخرج من كونه صحيحا عدم سقوط أي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية
بأفعل الرواية عن المجمل ولا حاجة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تيسر التسوية بما يكون إذا كان من بعد سقط
معاصره أو لا فلا تيسر فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم أي القاضي أو الحاكم لشهادته وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما عدلين شاربين للعدالة وهذا إذا لم يكن له مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهادتين من المعرفات أيضا سكوت السلف عن الطعن عند
اشتداد روايته أو لا يسكتون بعد التمسك على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هنا عند الاستطاعة فإن قبله بعض من السلف ورواه آخر
أكثر من أهل الحديث على الرواية واخفيتها على القبول فانهم قالوا الراوي والكان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل بالخلاف في حديث
أو حديثين فان قبله الأئمة أو سكتوا عنه عند ظهور الرواية أو اختلفوا كان كالمعروف والبل لم يظهر منهم غير الطعن كان مرودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجز العمل بل يجوز فيعمل به في المسنديات والفضائل والتواضع ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فانما روت ان زوجها
طلق بنت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لها نفقة وسكنى وقال اعتدى في بيت ابن أم مكتوم فأنه
رجل أعمى فزاد أمير المؤمنين حمزة قال لا تترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى صدقت أم كذبت فقلت أم نسيت أم لم نسيت
عاشت الصدقة رضي الله تعالى عنها فأنه لا تستحق الله تعالى انها امرأه بالاعتداء في بيت ابن أم مكتوم فأنه لم يكن لزوجها بيت
غيره أي غيره ومنه ما ذكرناه في صحيح مسلم فأنه قلت قل من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا لو عاصيا بيا كان أو غيره كما يدل
الامثلة والعامة كلهم عدول فلا وجه لرد روايته الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض قلت سمعته في حكم العدالة انما هو
في الحديث طالبت صحبه وكون هذا الجمل منه محل بحيث بل طولي القصة بالثقة او معروف بالرواية نعم يريد على من سمع الصحابي لمن
ولو سكت مع ان أهلية الطعن محل بحث ولا يلزم من المعاصرة أو الاجتماع في بلد الشهادة فافهم ولما كان مضموم صاحب البديل
ان هذا مضمون باب تقديم التعديل على الجرح لان المراد لاجل جميع في الرواية والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما سمعنا ان شالته
قال اراها في رواية المدلس وقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديل بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيقه انما هو في الجرح ان كان يكون لوجوده في معارضه أو اقوى أو مساو أو العلم بالتساقط أو لزمه شرطان في وجوب
العمل على العمل بالثقة لا يتحققان بالجميع بل لا يلحق اليه كما هو ان العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد

[illegible]

من جهة انه لا يتعاطى محذور دينه قطا من رب محذور عند رجل غير محذور عند آخر فرجع الاشكال ثم قرى فانهم وما قيل فاجاب ثانيا
 ان الجرح انما يثبت بالنسبة في الجحامة وبه يختلف واما التعديل فانما يثبت بارتقاء الفسق مطلقا وبهذا مما يشوبه شبهة واختلاف فيه ان ارتقاء
 الفسق مطلقا انما يكون باقتناء بكل محذور ولو في مذنب لثم كنه ليس لك واحد من بان عمل الكل الاثمة في الكتب على اقسام التضعيف الاولى
 وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الراي في الاسباب
 اسباب الجرح والتعديل فاجابهم كتفصيلهم حتى لو عرف راسم بخلافه لا يقبل ولذا لم يقبل لتضعيف ابن الجوزي محمد بن حميد ولم يقبل ايضا
 ما تقدمه الدارقطني واسنانه من اهل التعصب في ذلك الامام الامام اعجب صدور هذا الامر القطع منه ولم يخف الله تعالى حفظنا الله عن مثله
 وهذا الجواب اولي مما قيل انه اي التضعيف المبين وان لم يوجب الحكم بوجهه لكن لوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل بتركيب
 اي كونه غير اولي لان قول العدل لم يزوج على الجحامة والجحامة والتوقف كانت من قبل ولقاءه عليه لبقاء على ما كان فلم يكن بجرحه تارة
 مع انه انما ترك بجرحه فمقدرا لما كسوت قالوا كثيرا ما يصنع الرجال في اظهار عدالتهم وكثرة التصنع مرتبة في العدالة فلا بد من التفصيل
 بخلاف الجرح فلا يصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فقلت ان توامر اوليا الله تعالى قدس سره اسلمهم لايديهم عن التضعيف
 اخلاصا وشاهدا من ذلك ان مصنوع في اظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين متنفذين عنهم كما حكم عن قطب الاقطاب شيخنا في ريدا
 في مبداء وحاله لما جمع عليه القوم بالانقياد واراوا الاعتزال ولم يكن تيسر فاكل بحضرته في شهر رمضان وكان يورض الله تعالى عنه
 من رضى ولم يكن عالين به فتنفروا واتفقوا على ان لا يرضوا بالانقياد فقلت هذا قليل جدا لقياس عليه ذنبه الامر على الكثرة على انه يظهر حالهم غفيرة فيرفع
 الاشتباه فانهم قبل غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح ولا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
 الاختلاف في الاسباب كما مر قول لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لا انتفاء
 التصنع هناك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانه يختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
 لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه بالاختلاف في الاسباب كما شرخنا من قبل فانهم لزموا وعليه انه اي اختلاف الظاهر
 ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرفع شبهة التصنع فان الامر بالباطن مما لا يلزم عليه بل يستلزم التحرر من الخلق فيظن بامانة
 ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والالا فانهم المشتون قالوا الاطلاق موجود ولا يرفع مع الشك في الكتاب في الاسباب اسباب
 الجرح والعدالة فان اسباب الجرح تختلف فيها لمقتضى فكذا اسباب التعديل لانها لا تقترب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
 تختلف فيها لمقتضى فكذا اسباب التعديل لانها لا تقترب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
 ان يجب ان يتحقق الاختلاف في الجحامة مع التعديل لكانا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
 كما في المختصر بان قول العدل لوجب الظن تكون الاطلاق لازما للشك ممنوع يدق بان اعادة الظن على تقدير عدم المانع وقد وجدنا
 عند احتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتصنع واعتقا وليس لقاوح في العدالة فادعاهما للاختلاف والحاصل ان العدالة يعارضها احتمال الغلط
 للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض لوجب الشك فثبت المقدمة المنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح والتعديل
 من غير بصيرة بل بيس فلا يصح من العدل والاطلاق في كل خلاف تدليس فلا يصح منه ايضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد بصيرة فقبل
 اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس غيا في البصيرة بالظن قد فرض المزمع في

كما هو في نقل مذهب القاضى و هذا الرواى يتوجه الى الجيب لولا نقل ما فيه على ما هو لو كان من غير علم الجيبين القاضى يترى قبل الملاحقة
العدل مطلقا كما هو المشهور فلا توجه لاصلا على ان البصيرة انما هو بغير قوة اسباب الحجج والتدليل لما هو في جميع مواضع الخلاف فانهم والاصحاب
بالاكتفاء على اعتقادهم يعنى ان المشرى على اعتقادهم وان اعتقدهم محروما حكمه وان اعتقده عدلا حكمه ويحذر ان يكون خطأ من
فالتبليس ولا تدليس فاقول انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب العدل والنجاشى تعديل او يخرج على اعتقاده لا لمذهب السالكين على السطحية
وما لم يثبت في الرواية فانه لو كان بمذهبهم فلا حجة للاعتقاد والعدل والنجاشى فلا يمكن التزكية بالحجج والتعديل على حسب اعتقادهم فانما يجب العمل
على ما هو في الرواية لا مطلقا ولا على ما هو في التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اعني المجتهد وانما حكمه في
وقية تامل فان يثبت لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الحجج انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو براءة وفي اطلاق الحجج لم يلائم انه موافق لرايه
ام لا فيلزم لا على ان الحجج من النجاشى او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وعسى لا يعلم النجاشى او العدل بمذهب المجتهد من التخرج او التعديل
بل ولا يعلم وجوبه راسا في اصل كلام الجيب ان المشرى انما يخرج او تعديل على اعتقاده فيجوز ان لا يرمى المجتهد بانه جاحل بما رواه
تعدى لا لا يرمى له الا على اعتقاده فلا تبليس عنه ولا تدليس من رجا يورده انه لا اعتبار لمذهب المشرى ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدل
القيام باطاعة الرب والفسق الانحراف فالاعتبار لمذهب الراوى او العدل فان عمل المجتهد في الدين في مذهب فاسق البتة يخاف للكون
بنته حرمة الدين وانما اتى بما ليس محذورا عنده والكان محذورا في الواقع وعند المجتهد العادل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمرى ان جرح من غير بصيرة بمذهب جميع بروتيا لا يثبتان بمجذور الدين على مذهب نفسه فقد ليس النكاح عارفا بموجبه
والاطلاق فقد ليس موج لا يتوجه الصواب اصلا فتأمل فيه فائدة لا بد للمركب ان يكون عدلا عارفا باسباب الحجج والتعديل وان يكون
منصفنا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعيبا بنفسه فانه لا اعتماد لقول المتعصب كما قد خرج الدار قطنى في الامام الهامم اجنبية رضى الله عنه
بانه ضعيف في الحديث وادعى شناعة فوق هذا فانه امام وسع تقى خالف من الله تعالى وله كرامات شريفة فبما هي شتى بطرق اليه الضعف
فتارة يقولون كان مشتغلا بالفقه انظر بالاضاف اى قبح فيما قالوا بل الفقيه اولى بان يؤخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضى الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهم
ان حماد كان دواعي العلم فالاخذ منه اخذ من غيره وهذا اليم آية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكن الاستاؤا لكثيرا كثيرا فحقا
حججه عن الفياض وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والراى وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر بن شيبه رحمه الله تعالى في
كتابه باب الرواية عليه وترجمه باب الرواية على اجنبية وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قيل المر اسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم فبالرأس والعين وما جاء من اصحابه فلا تركه ولم يخص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالاشارة
والاصحاح الرسالة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعى وقد قال في اول الصحابة كيف تمسك بقول من كنت
في عصبه لحاجة وروا المر اسيل فخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا لا بهت من هو راد الطامعين منهم واحق ان يقول
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهامم تتحدى الانام كلها صدرت من التعصب لا يثبت ان يثبت اليها ولا يثبت نور الله تعالى فيهم
فاحفظ وتثبت رسيب وقومهم في هذا الامر القطيع انهم كانوا سعى الفهم بخير من ظواهر الفاظ الحديث ولا يرون فهم لوطن العاصم
فضلا عن المعاني الدقيقة التي لا يخرج عنها افعال المؤمنين وكان هذا الخبر الامام موديا بالتاميد لا الهى متقاني سحار المعاني اخذ الامام

ليحيى معا ونبه على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه فلا يقبل الا لخلون في احدى نصبتين الا بالشركية لان الفاسق غير معين لان اجد الفريقتين
 على الحق والاختلاف على الباطل ولا مدين لعدم التيقن منسوخ الا اذا نبي على اجتهد كل مع والاشابة لنسبتي
 احد ويمكن ان يكون مرادهم ان الدخيلين في الفتنة غير متعدين فلا بد من الترقية ليعلم ان اياهم داخل وامر خارج وفي شرح المختصر
 حرر المندسب بانه يترك غير الدخيل واما الدخيلون فهم فاسقون بيقين فان ارد ان يخرج الدخيلين يركون واما قوله بانه سبب الخلف الاول
 وباني عنه كلمة النائية وان اراد ان الدخيلين يركون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس بسبب احد واعلم ان قتل امير المؤمنين
 عثمان رضي الله تعالى عنه من اكبر الكبائر فانه امام حق وقد خسر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم بانه قتل مطعوما و
 قد افترحه في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ولم يدخل احد من الصحابة رضوان الله عليهم سببه قتل رضي الله عنه
 ولم يرض به احد منهم الا على بل جماعة من الهنات اتبعوا كالكسوف ففعلوا واما كمل الصحابة كعلم كما ورد في الاخبار لاصحاب فالدخيلون في القتل
 او الدخيلون به فاسقون لثبته لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من اهل الحديث وقال المحدث لثبته لثبته كعلم عدول
 الامم قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه الكرام ولم تبت عن هذا الصنيع طاهر هذا القول بهت وهديان فان من قاتل
 امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه الكرام المؤمنين عاشت الصدقية التي فضلها على البنا الفضل الشريف على سائر الطام
 كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزيبر بن العوام وطلحة ابن عبيد الله من عشرة لمبشرة وجواري رسول الله صلى الله
 عليه وآله وصحبه وسلم وعدتهم جليلة من نور الشمس على نصف النهار ولعلمهم بعون التوبة وهو الهروب فان هم المؤمنين قد غفرت
 من الحرب وسفرت في المدينة المنورة والزيبر بن عوف قد غفرت فانتع عن اربعة الحرب فقتل شقة مشلوما وطلحة بن عوف ان مات بالهنة
 معن في القتل على ما في جامع الاصول لكنه يفتي جيا ان ان ادرك اربابا من صحاب امير المؤمنين على رض فبايحه وقال بهجته على ثم انه
 مجتهد ان على هذا لا يلزم تركا بهم البقية والتزامه لا يخلو عن حماقة كيف وعدتهم سقوط عنه وقد اجزا الله تعالى انه انهم غنم بل الحق انهم
 في هذا الصنيع كانوا اهل ان على مقتضى اجتهدهم وهم في طيغون الله ورسوله وترجوا ان يبايوا عليهم ثم طائفتهم انهم خنثون في اجتهدهم اغنروا
 وامنوا عن القتال وهذا مما يجب ان يتيقده في الله اعلم بقى المعنى من قوله والذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا ايضا خطأ في الالتهام
 ولا يلزم منه لطلان العهد لكنه يحدسه عدم اظهار الحجة في مقابلة امير المؤمنين على وكان جوالين الحق واستمراره على الصنيع الذي
 صنع مع ان قتل عما كان من امير المؤمنين علي رضي الله عنه في الدرع الامم لم يجر ان الجاني يرحل اسحق في الحركة
 قاتل اباه وبو كما ترى لكن اندي يوبد ما ذهبوا اليه ان منيرة بن شعبة رض كان مع معاوية بن وهب وكان من صحاب أبي بة الذين
 قال الله تعالى فيهم القدر رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فرفض الله تعالى عنهم مقطوعة فعلم ان الصنيع
 الذي ابدى به رضي به لم يكن بعصية ومن اعلوم المقتض ان امير المؤمنين عليا كان على الحق قطعا فحق الفتنة كان على الباطل واهل الباطل لا يجوز
 عن العصية الا عند كونه صادرا باجتهاده فاقدم هذا غاية الكلام في هذا المقام وسجد الله فيهم من الاستيعاب ان اخيرة انما جاء عند قوتيه ليعلم
 الذي وقع بين الامام العباسي وشباب اهل البيت الحسن بن علي رضي الله عنه ولا شك ان مؤنوية لان كان على الحق واتباعه لجهده
 لانما سجد فيه لما نحن بصدد دواعي ان عدالة الصحابة الدخيلين في مينة الرضوان البدر بين كلهم مقطوع العهد لانه لا يليق لمومن ان يمس
 فيسابل الذين آمنوا قبل فسخ الله ايمانهم فلو انهم فعلوا ذلك في المصاحف والاعصار وانما الاستبعاد في سببه فخرج كل فان انهم

من جهة العدم لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرآن الاول مقبولة من غير العدن في غير ذلك فانهم قالوا ان الخبرية المطلقة والخبرية المطلقة لا يكونان لا بعدل فتأمل فيه فان الله تعالى أعلم بكلام رسول صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم
لنا خاصا ما تواتر عنهم من مداومة الانشغال لا واما ما عليه قائله ونواهيته وبذل النفس والاموال في سبيل الله تعالى وفي العبد المتعبد لله
الانشغال عن جميع غير مسلم كيف وتكره انفسهم والتواضع لبعض المصنفين المطلوب فانه لا يلزم عدمه لكل وهو المطلوب اقول هذا دليل وال
على العبد الذي عليه هذه خلاف انفسهم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم المنقادون للرشد من المهديون النقادون ونحوهم
كما لبادلة وام المؤمنين عائشة بعد تقيدهم رضوان الله تعالى عليهم والكار تواتر فيهم كسيرة ما شيت من حماقة قومية وهي حاصل انما اختار شقا
ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين رواية الاحاديث فافهم ولما كان نشاء توهم اولئك المتبذرة وقول بعض اصحابه في الحديث كاجل
وصغير فكيف يشك بمتهم بقوله واما القول في الحديث كاجل صنفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنه بل كسيرة شخصية ولم يرض به وجه
من اصحابه قبل الاجتهاد والعمل به وحبب ولا يفسق بوجوب ابي بغيره فالعقل الذي وقع في اهل جهادى البنية لا شك انه جهادى ولم ينكر
معاند لا شك في حماقة واما صنفين فقد عرفت حاله وبالتفصيل لهذا في الكلام

مسألة اصحابي بعد جمهور الاصوليين سلم طالت صحبتي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول
وقيل شته شهر او غرة وعلى هذا يخرج جثمان بن ثابت وجبر بن عبد الله النخعي مع انما اصحاب بيان بالاجماع فان جثمانا لم يغير خبرا
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجبر بن عبد الله سلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند الجمهور لم يمتد اصحابي من نفسه
سلما ومات على اسلامه وعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر كفره ان الضرورة الوجودية لا يمتد انما يشهد ان موت اصحابه على الايمان
لا يغير ولو تمحل ردة سوا ذلك كان الاسلام بعد المدة حيواته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعب بن قيس سلم بغيره وان
ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسم في خلافة امير المؤمنين بصديق الاكبر وكان ككلمته في احدى فتم سلم فشهد به جبر بن
جفارة فقدم الاشعب جبر بن عبد الله او قال اني ارتدت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من تهميم خلافا لما يقوله البعض من متفقي اهل البيت
والذي حبره على الحكم بالاصح عند كبره اهل سيرته حجة اثبت المذكور لكن الحق هو انه مذهب الاخر فان الردة مطل الاعمال
بسر بالانصر لقاطع والصحة من فضال الاعمال في طلبها الردة فاصحة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كاصحة الكافر حال
كفره واما ذكره اياه في سيرته فلعلمه لانه لما كان رواية مقبولة والغرض بقصوى معرفة حال الرواية ورواية فضل رواية اصحابه
من غير واسطة فلا فخر ذكره فيهم لكن لا يبرهن انزكته لهذا الرجل ولا يثبت بظواهر اعدائه كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن ابي حبيب
ولا يخفى ان تعديل الكل بهذا المعنى متشكك والادلة المذكورة غير مقيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر بن الخطاب في حق فاطمة ثبت قبس لا يترك
اصدقت ام كذمت واصفوني في صحيح مسلم لا تدري حفظت انك ثبت وهذا القدر لا يخفى العدم فافهم وقيل اصحابي من اتبع قبول الصحة
والرواية وهو يبعد عنه وعرفا فانها لا يفتان الرواية واقرب تعدلها فان الرواية من اصحابه ككلم عدول لنا المتبادر من اصحابي واصحاب بيت
عرفا ليس الا الملازم المنع المحب ولذلك صح لبقى عن الواقعة اتفاقا لانه ليس ملازما فان قلت صححت النقي بالمعنى الاخص سلم ونقي مطلقا لاصحابه
قال وكمل على نفي الاخص من المعنى كصحة خلافتهم بطاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا ادا اصبحت يوم القبل سنة وكثيرا كالبارة منها فيكون
اصحابا فكل من نقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا يصح حديثه لخطته اى باصبحت خطته اتفاقا فيكون الملا في خطته صاحبها واجب ذلك المستل

خدیجه دام امیر المؤمنین علیه السلام فی قول الثانی ما قال محمد بن اسحق وکان ما انعم الله علیه انه کان فی حجر رسول الله
صلی الله علیه وآله و صحابه وسلم قبل اسلامه و ذلک لسان وریثا صابرا مشهور و کان ابو طالب ذوالحال کثیر فقال رسول الله صلی الله علیه و
آله و صحابه وسلم لم یغس و کان لیس فی ان احاک اباطالب کثیر العیال و قد احباب الکس ما تری فانطلق بنا الیه فلیفتفت
من حیله اخذ من بیتہ رجلا و ما کان یشتد رجلا فیکشیما فیه فی ابواب طالب فقال یارب ان فقال اذ اترکنا عقیلا فی فاصنا ما شئنا
و یقال عقیلا و طالب با فاحذر رسول الله صلی الله علیه وسلم علیا فغصم الیه و اخذ العباس جفرا فغصم الیه فلم یزل علی مع رسول الله
صلی الله علیه وآله و صحابه وسلم حتی بعث الله نبیا فاسم به و صدقه و لم یزل جفرا عند العباس حتی اسلم و لا یدری علیک الی هذا الایدل
من کونه کرم الله و یقال ان الناس لم یؤمنوا بالصدق الا کثرتم بذات الحقیقات محمد بن اسحق و لا یکنون حقه لایسب ما یحدث من کثیر من کثیر
ما روی محمد بن یحیی عن عقیف بن کندی قال کان العباس بن عبد المطلب لی صلیقا و کان یألف الی الی شیری لسطر و یسب امام الکوسم
فیما انما عند العباس بن یحیی فاما و یزل فتوضا و فاسخ الوضوء ثم قام لیصلی فخرجت امرؤ فتوضات ثم قامت لتصلی ثم خرج غلام قد رافعا
فتوضا ثم قام الی جنبه فقلت و یحاک یا عباس ما هذا الذین قال یزید بن محمد بن عبد الله بن اخی زعم ان الله تعالی لیتزولا
هذا الی اخی علی ابن ابی طالب قد باع علی دینه و فاته امرؤ فذبحته قد تالجت علی دینه فقال عقیف لیس ان اسلم درج فی الاسلام بالیتنی
کنت رافعا فی روائه لک قال العباس و لم یسب علی امرؤ الا امرؤ و ابن عمه یزید عمه انفع علیه کتوز کسب و نعت لایسب علیک
ان الی لیس لایسب لایسب العباس عقیفا و کان روائه قبل ان اسلم و الاسلام شرط لقبول الروایه بین انما اذ فقه الی حدیث لیس
لشی لا یصل مرتبه الضعیف و یضرم مهنه سوده اخر منها ما ذکر فی الاستیجاب من غیر سند عن سلمان مرفوعا ان اولی هذه الامم
ورود علی احوض اولهم سلما علی ابن ابی طالب و منها قول ابن عباس اول من صلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم لیدخله
علی ما اورد فی الاستیجاب بروایه ابی داود و طبایسی لکن هذا موارض بما مرفوعا یقوم حجه و یضعف قالوا ابو بکر اول من اطاع الاسلام
و علی اول من آمن لکن لم یطهر قبل الظاهره خوفا من ابی طالب و یروى عن محمد بن کعب القرظی و یحدث علم بامه ال فو ص عباده
و اکثرهم حدیثا ابو هریره درم المؤمنین لکنته و عبد الله بن عمر بن الخطاب و ابن عبد الله بن عمر بن الخطاب فانه اکثر حدیثا
منه لکن الکتابه لا یجوز و عبد الله بن عباس و عمار بن یونس و الکما لا یجفی علی من ینفع مسلمة اذا اراد الی حدیثا و صحابی اذ کانت
معاذ رسول الله صلی الله علیه وآله و صحابه وسلم علم معاشره من غیر جباره لا کالمرتن و الله فی الی حدیثا و سنه و اربعی لکنته فقال
فی ایتنا و سن لک کتب لیس صحابا و قبله الشیخ رکن الدین علاء الدین السمنانی و قال قد نقله الشیخ رضی الدین علی الله لا ادر من
سند صحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم و اعطی شطرا من شطاط رسول الله صلی الله علیه وسلم و بس ذلک الشطیر کا
و قال و صل الی سنه من الشیخ المرتن و لا یجفی علیک ان الشیخین و کاننا فیضین و لیسین صابحی الکرامات لکن لم یکن لهم معرفه
بأحوال الرجال و غیرهم من رجال ندر المقال و لم یقولوا بالکشف مع ان کسب مقدم علی التعلیل کما فی الحاشیه لکن شیخه الی لایزید لک
بالشبه لا یقال یصوبه حذر عن الوقوع فی لکثیره لکن وی فی التفتات ان الشیخ رکن الدین علاء الدین و لک کتب و یحدثه لیسین انهم کانوا
یقولون ان تکلیف الاشطاء کانت امانه رسول الله صلی الله علیه وآله و صحابه وسلم للشیخ رضی الدین علی الله لا و ندر الی کون
المشطاء انما ان لم یکن قبول المرتن فهو لکشف فاذن صحت ثابته لا محال للمرتن فیه ثم مثل المرتن لایزید و ان اولیاء العقله ریه البره

و صدق محمد و آتبه

ن
الاعلا

انما یحدث من کثیر من کثیر

الحج

الكلية من جهة عيبه ثم يطبقونه بعلم برؤوسه من غير قسمة اليه ويدعون اسنادا متصلا ويحكمون بحكاية عيبه ويدعون بقاؤه الى قريب
 من شكاية هؤلاء المحال نسبة الكذب اليهم فانهم اولياد آل صاحب الكبريات محفوظون من الله تعالى والله اعلم ليس كمن يدعي نفسه فانه
 لا يتقدم له دور فان بعد الله لو ثبت لقوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت الله له سبحانه لاخبار بصحة
 ثابته قبوله متوقف على بعد الله الثانية بوجه خسر بل يفسد به الاخبار هنا بعد قد يكونه جردل غير مكنه وبلكن هنا صيغاف من خبر
 خسر للمدينة باحواء للرتبة العالية لنفسه والاشان محمول على صلبه ذلك لاجل مسئلة لافاظ الصحابي في الروايع سبع درجات الاولى قال
 لها قد غفر لي وهدني وسخره ونوره مجته بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الابصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال
 عندئذ ابراهيم بن محمد بن علي ما قالوا وكما في الصحيحين ان علي بن ابي طالب قال فيقول انت الدجال الذي مدني رسول الله
 صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناشئة مجالافان هذا المومن انخرطوا في نشر باصحة وحسن كان ساصر الابي هريرة
 فيجمل لقائه وشهادة على انفي غير قبوله على انهم شهدون انه لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان لقائه على جلالته فيسلك به الشهادة
 من هذا العمل فانهم والدرج الثانية قال عليه وعلى آله وصحابة وسلموا و السلام فحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابة انهم
 فيهم نسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيهم طالت صحبة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحمل الارسل
 القدر فيثبت قبوله على مسئلة التمدد في بهي ظهوره الى الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابة عن تابعي الاكسب الاخبار فانه كان يروى جبريل
 في خلافة امير المؤمنين عمر بن الخطاب و كعب بن اشرف في رواية ابي اسد في تفسير روى العبادلة الاربعة
 و ابو هريرة وغيرهم في الاسرة ابيات واذ انتم هذا في الصحابي الثاني الى الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم اوسع من
 فيه لشدة ريف اوسع من صحابي في الصحابة كلمة عدول فيكون انما حجة قطعا واما من في قلبه في الصحابة في شدة فيحتج اوسع الله بل ثم انهم
 عدم معرفة رواية صحابي من تابعي له في غير تمام فان اشبه جلال الدين بسوطي صنف رسالة بجميع الاحاديث المروية بين صحابي عن تابعي
 لكنه قليل جدا والقياس عليه الدخلة الثانية امر ونهي فالما كثر قالوا في حجة لان الظاهر ان الامر هو الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة
 في سلم مشافهة وتوقف الامام لا يكتفي الا بامره وبالا مريته ونهيته من فعل ولا تفعل وقد خلت فيه وقد مر منها الامام لا يكتفي فيه من نصيحتين
 فلا يكون حجة على من لا يراهما معا وروايته لا يمنع ظهوره فان في الاحتمال احتمال خطأ و بوجوبه يحض على انه لا وجه له للتوقف فانه يدل لفظ
 الاخر والنهي على فعل ولا تفعل فمن زعم انه ملو بواجب يحمل ومن زعم انه ملو بواجب يحمل ثم لا يتحقق ان النهي والامر ليس الا لاقتضاء
 فيمنع مرونهي يقتضي الفعل او لكفهما وانه نقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم ليجي روجه لما سيجي ان الله تعالى في الدرجة الرابعة
 بيان حكم بصيغة المفعول اسي بصيغة المجهول كما مرنا وجرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان يخرج العبيد من المواق وذوات الكدور ورواه البخاري
 ومنها نفي عن اجتماع الجبارين والكمات فيه ثوبى من بابا بقة للزيادة بالصمام احتمال كون الامر بفضل الآلة او الكتاب او القياس اظهر
 معناه الكتاب لانه لا ينافي في ان لا يكتفي في خلافات في امير المؤمنين بعد من فاته لم يكن امام قوم حتى بامره وفيه ان احتمال بالقياس
 ياقب الدخلة الرابعة من بنة وهرجته عند الاكثر للظهور في سنة عليه وعلى آله وصحابة وسلم و عند الحقيقة ثم سنة
 في الدخلة من لفظ جده عند فاجب سنة بخلاف حجة عندهم وفيه والنسبة في ان لفظ السنة في إطلاق الصحابة لا يسمونه في فندنا
 المقتضا و منه طريقة مسكوكة في الدين سواء كان طريقه رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم او طريقه الخلفاء والاشد من

رضوان اللہ تعالیٰ علیہم لئلا ان اسنتہ لہ طریقۃ ثم عرفنا طریقۃ احسنہ ثم حرر بان نقل لم یثبت بل ہو خلاف الاصل فبقی اطلاقہ ثم علمنا
 المعروف بالعام ویزیدہ قول امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ وعلی آلہ الکرام صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم از بعین ابو اسلم
 اربعین و ستر ثمانین و کل سنتہ رواہ مسلم الدرجۃ اساوۃ عن ابی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم فاین یصلون و جماعۃ مملوۃ
 علی السماع اذ ہو اطلاقہ من حال الصحابی و الاکثر من اہل الاصول علی انما ان الاصل ان ابی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم یصلون فاین یصلون
 یلاوہ و ہو الحق لان کلمۃ عن تدل علی انہ مروی عنہ و منسوب الیہ و اما انہ سمیع منہ فامرنا ان لا یکتمل للفظ فاشیاء من غیرہ لیس
 لکن یكون حجتہ بنا و علی مسئلہ لتعدیل الدرجۃ اساوۃ قول الصحابی کنا نفعل ونحوہ و ہو ظاہر فی نقل الاجتماع فاشیاء کنا جماعۃ الصحابہ
 تفعل جمیعاً و قبل لیس بحجۃ لانه لم یسجد احد من الثلثۃ لانه انما یدل علی انہ فعلہم کذا لانه من ہذا قولہ او رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
 و صحابہ وسلم ولا اجتماع ایضاً و الاکان الخالفۃ ایاہ فرقاً للاجماع فیکون اختلاف خطا و ہو باطل بالاجماع فانه لا یخلف علی اللہ و انما
 ان فی کسب اطلاق خرق للاجماع فی الاجتماع، یقطن و ہذا الاجتماع طے فلا یكون الخالف بطلا و اما قولہ کنا نفعل فزیادۃ نحوہ عمدہ
 و ہو یسیر نحو قول ابن عمر کنا نخرج فی عمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم فخرجنا یا بکر ثم عمر ثم عثمان رواہ البخاری و قول ابی ہریرۃ
 کنا نقول و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی فضل الناس ابو بکر ثم عمر ثم عثمان فخرج الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم
 بعا وقت فینہر مسئلہ اذ اروی الصحابی لم یحمل حمل علی احد محلیۃ فاشیاء ذلک لکن لا تکیف فی ہذا لکن بل لان اطلاقہ
 عدم حملہ الا بقرنیۃ عاہدہ و القرنیۃ و وجبہ الاعتبار فلا یرک ہذا لکن الا بالاقوی منہ و علم ان لعل عندنا کما قدمنا لا یعلم سنہ
 و الا بالبیان من لعل ان حملہ علی احد منہن و تمسک لیسر و فیہ لا یكون الا من جماع فوجب الاتباع قطعاً لکن اطلاقہ
 لم یرد ہذا المعنی اذ لیس عدہ قولہ لان اطلاقہ ہر عدم حملہ الا بقرنیۃ و لا تکیف جماع الصحابہ بل حسبہ علی اصطلاح
 اشافیتہ فان لعل غیر منقطع المعنی و لا یسقط عدم و لعل الا بالقرنیۃ المعانی بل یجوز جماع علی احد منہن یا لیس و بکونہ مانوساً بالقرنیۃ ہل
 الاخر و رائہ لا یكون حجتہ و من وجب منہا تفسیر صحابہ فانما یوجب الاحتمال السماع و ہذا قد ظہر ان لاسماع فلو کان حجتہ لزم تفسیر الجمعۃ امی
 و ہو یخلف و یصیب و اکثرنا نحن لا یقبلون تاویل الصحابی و یقیدون احد الاحمال لما یسأله قولہ علیہ و علی آلہ وصحابہ بصلوۃ و سلام
 و لیس انما یسأله بانما یسأله ان یقول المعنی ہما باخیارہما لم یفرق و ہذا ہم فیدل علی خیارہما لیس کما یقول بہ اشافیتہ حجتہ ہذا
 و یجمل ان یكون المعنی ہما باخیارہما و اما متبایعین ما لم یفرق اقوالہم فیدل علی خیارہما قبول و ابن عمر راوی حملہ علی الاول و ہذا نحن
 الکرام لم یقلدہ و حملوہ علی الثانی لما ان فی اثبات الخیار اطلاق حق الغیۃ الذی خلق بہ من غیر رضا ذی الحق و اطلاق
 اللہ تعالیٰ بقولہ ان یكون تجارۃ عن تراض یقتضی جواز تصرف من غیر توقع علی خیارہما لیس فانہم لو حمل ذلک الصحابی الراوی
 ظاہر علی غیرہ تخصیص العام فالاشد من ہذا فنیۃ و اما لکیۃ یجملون علی ظاہر و فیہ قال اشافیتہ لکیۃ ترک الحدیث لیس من لیس
 کما حجتہ اسی لکیۃ ترک القول الوجیب الاتباع بقول من لیس قولہ حجتہ قول ما لفرق بین الاول و ہو حمل لعل علی احد
 و الثانی و ہو حمل ظاہر علی خلافہ فلان لعل الاول ایضاً قول من لا یجوز فی قولہ کالثانی فلیس بین ہما فرقا لیس فی الاول ترجیح
 احد المتساویین و فی الثانی ترجیح المروج و ترجیح احد المتساویین اہون من ترجیح المروج لیس فی الاول دون الثانی و تفصیلہ ان
 فی الاول الخیر لیس حجتہ فی نفسہ اجمالہ و انما یتحمل کحجتہ بالبیان و الراوی قد بین فیقول بخلاف الثانی فان الخیر حجتہ فی نفسہ

آخر وقرر بان یجوز ان یقیم من کذب و ثقیله بلفظ آخر ولم یکن یومر اذ علیه علی آل و صحابه بصلوة و اسلام فجمعه لجمعه فی هذا اللفظ و نهی المصنف فیلزم تفکیک الراوی و یضرب اندر رفع الجواب و وجهه بان بقاء معناه الواقی غیر لازم و المعنی المفهوم باقی ثم احسب صاحب الحاشی بان العادل لما هو الافضل علی حسب نفسه مع احتمال کونه غیر مراد و اما کان تدلیسا و لا یبعد ان فی هذه الصورة رفع الاتفاق علی عدم الجواز و نصب المطلق الا سدا قد یسره بانه اذا اطمئن انه مراد الشارع و نقله فلا تدلیس و انما التمس لیس اذا علم ان له محلا آخر و نقل ما حمله علیه و اما قوله انه وقع الاتفاق فی نفسه ان من موارد النزاع مشترک بغير ایتی کلامه شریعت و ثبت اذا ثبت فما بیننا فی تقریر کلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت ان دفع هذا بان کمال الوجوه فنذكر

مسئله حذف بعض من الخبر وروایه بعض منه جائز ان لم یکن منهای بین ما حذف و بین ما روی متماثل فی بعضه فبعضه اختلاف بمقتضی لولم یدکر استغناء و متماثل حکما متماثلا ای متافیه کما لم یقر ان من الاستغناء و غیره نحو لا یجوز الا التمس بالذنب و سارق ما یورق الا و زنا یوزن مثلا یقبل سوار سوار و راه سلم و نحو من ابتاع طعاما فلا یسبیه فی سبیه فیه رواه الشیخان و نحو بصلوة الی بصلوة کفارة لا یسبیه لکما یسبیه رواه فی سنن کتوله صلی الله علیه و علی آل و صحابه و سلم یسلمون یکافون و ما و هم ای جادس فی رسته و انحصار و لذ انقلنا یقبل بحر بالعباسی فیه من اذنا هم کما بعد المأذون مثلا و له ثبت الا مان اذا من واحد من المسلمین و برود انعام علیهم فضا هم العید هم و لا یفر فی نفسه بالخذ و هم ید علی من سواهم کما یعضو الواحد فی اتحاد کثرت و حرمة و ما و هم و ما و هم رواه ابو داود و فی نفسه هذا الحدیث کل جملة منه مستقلة لا یتبع واحدة الاخری صلا و قبل لا یصح الحذف صلا و قبل یجوز ان روی مرة علی اتمام و الا ای وان لم یرد فی مرة من المرات غیر روی الی الکمال لنا اذا عدم التعلق بین کلین فکثیر من متقلین فلا یوقوف نقل واحد علی الاخر و ایضا شیخ رواه بعض حذف بعض من الایمة اتمین بالسنن انما یدل علی الاصل فاقم

مسئله از کتب الاصل الراوی لنفسه فی رواه عنه سقط هذا الحدیث المراد ان کثرت اتقا فالافتقار صدقهما ساقیه ای فی هذا الحدیث و لا بد فی الاتصال من صلتها و یقوت الاتصال بقیة فالتفت افتقار صدقهما منوع بل یجوز ان یکونا صادقیین لکن نسبی الاصل بل هو الظاهر فان شیخا ناسی غیرنا و جل اختلاف من سماع ما لم یسمع فانه یبعد جد قلت الاصل یدعی کذب المفزع و لا شک ان هذا الایجاب صدق و نسبان ماسمع و امکان نادر لکن یقر ان ماسمع یسبوه بعد جد افتقار و رث هذا التکذیب رتبة قویة و لا یجوز بعد نهی و یجوز علی عدل انما کما کان من قبل فیقبل من رواه فی حدیث ختمه و ذلک لان یقین لا یزول ما شک بل یصل و عدل الله کل منها کانت ثابتة و الا ان قد وقع شک فی کل واحد بعینه فلا یزول به اقول انما یتیم هذا لو کفی بعد التماس به لا لا ساقیه ان نفس واحد لا بعینه فبعض فیزول بعد الله کل معاد انما شک فی تین الفاسق منها فلا یزول یقین عدل الله کل به لا فلو کتفی به ثم لیس بیان لکن من یبین ان لا کفایة به فان لکفایة انما کانت لو لم یجوز الاضلالا بالافتقار به احد بها فقط لکن الامر لیس كذلك فانه یجوز الاخذ بحديث روی یستند و فیه کلاهما و مع لا یبعد من هذا و الا لزم الانقطاع فلا کفایة به لیس بها به لا و لو وجه بان الظاهر من حالهما عدم التکذیب افتقار بل ظنا منه ماسمع من غیره السماع منه غلط او جهل من التمس لیس ان لم یسمع فالتکذیب و الذی وقع من احدهما من غیره و هو لا یضر العداله ثم تعدل کل به لا و معا قد بر فانه احق بالقبول و بعبارة اخری ان عدل انما کانت ثابتة من قبل و فی هذا التکذیب احتمال ان واحد منهما نصدقه فی تحقیق او وقع له لو هم فلا یفسق و یطربان بهذا شک لا یزول ما کان ثابتا بل

الاصول

قضى بشايرهم وبينهم وقفا في بعض الكتب مرفعين باللائحة فلم يعرفه ولم يتذكر كان يقول من ذلك حد ثني ربيع مائة في التفسير خبره ابو جعفر
 وغيره واعلم ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند صحيح فيه بيته ولا يسل ولا يسل في الكسب وغيره بائنه يدل ما ذكرتم على الوقوع اى وقوع
 الرواية مع عدم تذكر الاصل فحين وجوب العمل والسنن في لاني الوقوع قبل في حواشي مرزاجان ذلك الواضع لم ينكر عليه احد
 قصار اجابا سكوتيا وقد نرم منه جواز العمل به والجواز لا ينافي عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول في دفعه اوله انه
 جواز الرواية وعدم الانكار كوسيلة فهو اجماع على جواز الرواية فحين جواز العمل ولا اثر لهذا في عدم انكار الرواية الاثر
 الرواية من غير احد لم ينكر ولا يدل على جواز العمل بالاجماع على حدة العمل بها فالتقليد التحدث رعا ما يستند من احد دل
 وانسب به تصحيح الحديث والتصحيح لا يقتضي ان يدل على جواز وسيجيئ في قبول الكسب ان الحديث من ائمة توثيق له واما
 الرواية من غير احد لم ينكر شيئا فافترقا قلت اتحدت انما يكون قبيحا اذا لم يبين فيه ما يوجب الرتبة واما منع تعيين ذلك
 فليس تصحيح ومن برى سكوت الاصل فادنا في الاتصال يري هذا سكوت تضييفا فليفت يكون الرواية على هذا الخبر توثيقا وبها
 هو رواية نقل الرواية من غير العدل فافترقا اقول تاسبا لاجماع على عدم الانكار كما بين الجواز والوجوب ممنوع كما تقتضيه
 عند الحديث ان الراوي لم يخرجه في الحديث جاز العمل به في الحديث فقد انكسرت الجواز عن الوجوب عند جم فحين الاجماع الا ان يرد
 اجماع ما رواه الحديث في انه لم يوجبه العمل فيما ثبت فيه الجواز فليكن بداهة القول بالوجوب فانهم ايقوا انه اراد انقضاء الاجماع
 في رواية غير قبول فتاى نه آتوق في اصل الدليل بان نه اقل حكما به واقعه ولم يقصد به التحدث حتى يدل على صحة الحديث
 فافهم المانع في نه استدلال بآروى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني منبت فلم يجبه فقال لا تصالح فقال عمر رضي الله عنه ما نه ذكر
 يا هير لم ينزل من انا وانت في سببه فابتننا فلم يستجدا لما فاما انت فلم تصل واما ما تمكنت اى تعقلت في الارض بحيث ضاى
 اليراب جميع الامكن تصليست فقال ابنى على الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم انما كفيك ان تخرج بيدك الارض ثم تفتح ثم تخرج
 بها وجهك وقد وقع في سنن ابوداود انما كفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فخرج عمر عن نه به فانه لا يري التميم
 للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر اني نه باعمار وانت لا تذهب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار الشكيب لا انكار السكوت
 فليس نه اسما باريا في شئ وجب بان روه اى روه امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده سائر ما يقبل قوله كيف لا وانه
 ادعى انه تراكم روه في الحادثة فله ان يشهد به الحادثة فوثق الرتبة في انه صدق عمارم وهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل بوجه سكوت
 الاصل ويرى انه لما كان الاشارة تراكم في سبب العلم موجب للرتبة فبما علم الشيخ بسبب علم الفرع فكوت من هو سبب العلم
 موجب بالطريق الا واني فافهم وبغير لا يعبد ان يقال ان غاية ما نرم روه امير المؤمنين واما سقوط الحديث عن الجعية فلم يلزم واما
 يلزم لو ثبت الا جماع وقد تم في الحديث عما روه موسى الا انه من حيث استدلال على ابن مسعود نعم لم يقبل هو كما هو مروي في الصحيحين
 واما الجواب بان عمار لم يكن روه الا هذا الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم التحدث ليس من الاصل فليس
 من الباب فضعيف لان شيان غير المروى عنه اجماعا فلهذا مشترك اذا منع قبول الرواية واقعه شك في الاتصال شيان كمرور
 عليه الى ان يمنع لان ايجاب الرتبة فيه نه فافهم

مسألة اذا نظر في الحديث في اوجه حديث من بن اشقات فان تعدد الجاس وعلم ذلك التحدث او هل قيل نه الحديث

المتشكك في الزيادة اتفاقا واما في صورة العلم فلا يشك في وقوعه في محاسن كذا وفي نفسه كذا فيقبل قول الثقة واما في كماله فلو ان
 المتحد وان اتحد بمحاسن وغيره اى غير هذا الثقة بحيث لا يقبل عن متلها عادة لكان عتقا له بها لم يقبل وسجل على وجه الثقة او كذا
 في فهمه او لقله في بالية كذا وكذا وهو المومنين من اشد اذ اطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات وشك ان روى
 البخاري وغيره عن جابر بن ساذ بن جيل صلي الله عليه وآله وصحبه وسلم ثم ياتي قوله فيصلي بهم وقد روى البخاري
 كان ساذ بن جيل صلي الله عليه وآله وصحبه وسلم ثم ياتي قوله فيصلي بهم قد روى البخاري
 ساذ بن جيل في الزيادة ولو كانت بغيرها غير لانه موضع الخلاف واذا ثبت في قبل ان من كلام شافعي في تاويل الحديث مع
 وثبت ما ياتي في هذه الرواية على ما رواه احمد بن محمد بن سليمان في ابني صلي الله عليه وآله وصحبه وسلم فقال يا رسول الله ان
 ساذ بن جيل ياتينا بعد ما تمام ونكون في ايماننا بالتمار قبنا وى باصلة فخرج فيطول علينا فقال له رسول الله
 صلي الله عليه وآله وسلم يا ساذ لا تكن قنينا امانا ان تصلي معي واما ان تحلف على قوما والا اى وان لم يكن بحيث لا تك
 لا تغفل غيره فاجبوا يقولون يقبل ولو تعذر الرجوع بحيث يكون ساذ صا فاصير الى التزج كما يجوز ان تعارض وقيل يقبل ان
 لم تعذر ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا سواء تعذر الرجوع او لا وعليه الامام احمد في رواية لنا الرواية عدل جازم في رواية
 غير كذب فوجب قبوله في قوله وعقله لا يغيره بخلاف ما ذكرنا كانت بحيث لا تغفل عنها فان هناك كذب له موضع في الريبة انما يكون
 بعد ما يتقبل مطلقا قالوا لولا انهم في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوهم فانه لو كانت تلك الزيادة شاركة في سماعها لم يجر
 كلام وجيب بان يثبت في اجماع فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بعيد من الغفلة عن الزيادة الوهم كغير امان الانسان باق
 النسيان فليس الانفراد دليلا على الوهم لقيامه بتسأل الغفلة اقول سب ان جماع و احدث عدم سماع واحد يجوز للعقل لكن سماع واحد
 مع عدم سماع جماعة وقد شاركو في التوجه لا يخفى بعده فان غفلة الكل فلما يقع شمل سماع مالم يسمع فتدبر ويمكن ان يجاب
 عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن خفاءها وكثيرا ما يغفل عن جماع مثل هذه فلا يبعد في غفلة الجماعة عتقا واما سماع مالم يسمع فتدبر
 صد او الاسناد وهو ذكر السند والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلي الله عليه وآله وصحبه وسلم ثم غير ذكر السناد والوقف
 وهو رواية قول صحابي في الوصل وهو ذكر السند من غير سقاط راد من ابي بن زبادة على الاسناد وهو ضد الاسناد نسبة احمد بن
 الى رسول الله صلي الله عليه وآله وصحبه وسلم من غير ذكر السناد والوقف وهو رواية قول صحابي في ضد الرفع والقطع وهو سقاط
 راد من السند في مرتبة ضد الوصل فان قلت الاسناد وشك له نوع من صحيح والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والخرج
 مقدم على التعديل قال ولا ينافي في هذا التقديم صحيح على التعديل لان الاعتبار في الجرح والتعديل للزيادة اعلم وهو الجواب
 لتقديم صحيح وذلك اى العلم بل في زيادة في الاسناد والاسناد فليس لاسناد مثل الجرح في هذا الحكم والمراد من الراد
 الواحد كما لو روى عن ابي بن زبادة في الزيادة قوة او مرتبة قلبية وبدون سمارت كثيرة فان كان لمحاسن مختلفا يقبل
 الزيادة مطلقا وان كان متحدة فمرتبة اسرك ان كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم يقبل والا فليس وان كانت متحدة فالتعاضد
 والسجيل الى التزج الا ان يقول المراد من هذه الثقة في ليس كائنا من ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا
 لانه لا وجه لعدم القبول والا وجه اهل شيئا على اخذ فان بظاهر من حال الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لم يثبت

فان حذف بعض الخبر جاز وندرجه في صحيح صحيح عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كما تخففة اي كما يقول الخليفة فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود في رواية اذا خلت القبلية كان محفوظا في رواية ابيان واصله ثابتة في الفاء ورواه في رواية اخرى
عن ابن مسعود في رواية اخرى اذا خلت القبلية كان محفوظا في رواية ابيان واصله ثابتة في الفاء ورواه في رواية اخرى
بالنحو فان حذف قوامه لا غير باخذت فقالوا انه حديث واحد وادرج الزيادة لكن حذف الراوي تارة فاحذف من الاصل
سوجب للنحو ان حذف قوامه لا غير باخذت فقالوا انه حديث واحد وادرج الزيادة لكن حذف الراوي تارة فاحذف من الاصل
على انفسه ليس عندكم الا عند تندر اهل بيته ليس بما يجوز فيه اكل وما اجاب عنه في الكشف من ان اكل وجب عند اتحاد
الاحاد فهو اكل ومنها كذلك فاطلان الاطلاق والتقية منها وعلا في سبب فان خلت القبلية ليس سبب القبلية والبرود
لا حمل للطلاق على القبلية اصلها فافهم ونبه ومنها بحث هو ان اكل على اخذت غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض خبره
يجوز اذا لم يكن اخذت بخبره منها كذلك لان زيادة قوامه لا يغير القبلية ويجوز ان اخذت حالة التغير فما يتبع لو كان
بحث لا يقيم السبب المقصود عند حذف الخبر وليس منها كذلك فان اكل بالراوي فريته بدل على تقيده بالاختلاف في قيامه
فان اظهر من الراوي اربع اشياء وادرج القبلية في الراوي في شيء فانهم

مسألة المرسل قول احمد قال عليه وآله وصحابة اصوله اسلام كنهه رند اصطلاح الاصول والادلى ان يقال ما روى احمد
من غير سند متصل ليس منقطع والاعتماد اهل الحديث فالمرسل قول التام في قول رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم كذا
والفصل في سبب من سنده اثنان من الرواة انقطع ما سقط واحد منها وعلق ما رواه من دون التابع من غير سند والكل داخل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يطرئ لكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا لانه اما شيعه
او من صحابي آخر وصحابة كلفهم عدول ولاعتدوا لمن خالف فيه فانه انكاروا اصح وان المرسل من غيره فالاكثر منهم الاشتهر
الثلاثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوي ثقة وقيل من سنده
ثقة اياك على من روى عنه ومن ارسل ثقة كفل نفسه لك بالجملة لانه لا يخبر احد من نسبه ما فيه يربطه الى بحباب المقدس
صلواته الله وسلامه عليه وآله وصحابة وسلم وندرجه في زيادة قوة المرسل على سنده واطا بهر ان هذا السند في قبوله وقال ابن
ابن رجمة الله نقله من مشايخنا الكرام يقبل المرسل من المتقدمين مطلقا ومن الائمة النقل بسنة
تلك القرون وجه كثيرة العدد التي في تلك القرون وعدم فساد الكذب فانها بهر انه انما سمع من العدول ووجه
تلك القرون قد نشي الكذب فلا بد من تعديل الرواة ان لا يكون الا من الائمة وعلى هذا لا يشترط النووي في
في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود والظاهرية
سواء يعلمهم بظاهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد ومجهول الحديثين احدى اثنين بعد المتأخرين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
اذا كان من ائمة النقل او لاد من ائمة دن ائمة اول قال الحسين في شرح الهداية وقد تحفه بعض هذا القول من المبدع
وقال شافعي لا يقبل الا ان اعتد به باسناد من او رواه منه مرة اخرى او ارسال ائمة او رواه راو اخره مرسل اليه
او قول صحابي يوافي به المرسل او اكثر اعلم اذ عرفت من عاونه لانه لا يرسل الا عن ثقة وقال ملائكة من ائمة اخرين منهم ائمة

تھا کہ کتاب فتنہ بنت علی الاصل الموحون فان الروایہ مثبت و انما روت علیہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم و کتاب
 ہو قولہ تعالیٰ اصل لکم لیلۃ یصیام الرقت الی ساءکم و قد مروی عن ابن عباس لا یروا الا فی لیلۃ و اصل بہ اتفاق فی ساءکم
 ثم قال سمعتہ عن سائمتہ بن زید و رجح عما کان فیہ من بخرانی سمیعہ و لو کان سمیعہ یوکلما سلغ لہ الرجوع بخبر الواحد لم یفہم انما
 معارضۃ المقطوع بالسماع و ما ورد فی بعض الروایات عنہ من قولہ انما یسئلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم و قال لہ ابو عبد اللہ ربکم انما یسئلہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انما یسئلہ عنہ لکن لا یسئلہ فی الحدیث و ارسال الآئمہ من التابعین کا کہن و سمیعہ ابن ابی بکر و النعمان و الشہید
 ابو اسیم النعمانی و غیرہم و کان ذلک اسی الحدیث علی سبیل الارسال معروفا بینہم ستر من قرن اصحابہ اسے انما یسئلہ بہا
 من احد من الآئمہ فکان ذلک اجماعا علی قبول المرسل و لا یندب علیک سکوت عن ارسال اصحابہ فان فیہ قبولہ
 متفق علیہ لا یصلح حجتہ فی التنازع فیہ و لعل مقصودہ ان الارسال یصح جریسہ من وقت اصحابہ الی اقرن اللہ فیہ و قبل لکل
 و لم ینکرہ المرسل و حبیب بانکار محمد بن سیرین قدس سرہ ہون کبار التابعین فلا اجماع قال لاناخذہ براسیل کہن و
 ابی العالیۃ فانما لا یسألان عن اخذ الحدیث و فیہ اسی فی الجواب ما فیہ فان غایۃ ما لزم من قول ابی کہن عدم قبول
 ارسال کہن و ابی العالیۃ خصوصاً بسبب مقتضی لا عدم قبول المطلق المرسل فلما یضرب الاجماع و السلام ثم انہ لا یمسک قول ابی
 فان غایۃ ما قال عدم المبالاتہ فی اخذ الحدیث لا عدم المبالاتہ فی روایۃ و ایجاب العمل بما و ہما شاملاً بان فیہما عدم الہ
 و سائر شہد انہ فیہما و ان لم یسألان فی الاخذ فہما لا یرویان الا عن المرسل و لا یسلان الا اذا کان مثل الشہید علی
 نصف التمارکما تقدم قوله قدس سرہ فافهم الا کثر مستند لو انما استدل بظننا فلا یفید جہرا انما لا یسألان
 حتی یقبل مرسلات غیر الآئمہ ایضا فلا یفید ما ہم و استدل لایم ہذہ الاستدلالات فی حدیثہ بن محمد و ہم فیہ المرسل علی الآئمہ
 ذوی البصیرۃ و استدلوا بان روایۃ النفع عن احد من الاحاد و یقولون و المرسل روایۃ لہ عن آئمہ فیکون قیوۃ و دفع بان
 ذلک اسی کون روایۃ العدل توہیقاً لہ فی اذنی ممنوع لان مطالبۃ خبرہ علم و فغیر مطاہر بل احتمالاً یحتمل قیوۃ فہم روایۃ العدل
 توہیق فی زعمہ و ہولایفید و انما کان یفید کان العدل الراوی ذی البصیرۃ و علم و لا نزاع و قد عرضتہ و ان مقصودہ ان شہد لا یجوز
 عنہ المنکر و ان قالوا اولاً فی المرسل جعل ذات الراوی و جعل الذات مستلزم بحیل و صفات فیکون مقتضی ان المرسل لا یقبل
 مجہولہ و روایۃ المجہول غیر مقبولہ قلنا استلزم جعل الذات بحیل و صفات ممنوع فان تحدیث آئمہ انما یسألان عنہ و لہ العلم
 بصفاۃ قالہ ذات و ان کان مجہولہ لکن کونہ ثقہ معلوم و قالوا ثانیاً یقبل المرسل یقبل فی عصرنا ایضا لا شتر اکہ فیہما یقبل
 قلنا بطلان الملازم ممنوع فی الآئمہ الماہرین بشہادۃ القبول علی ان فساد الزمان یفیثو الکذب و کفرۃ و لو انما یقبل
 موثقتہ اھو الماہرین فی مطالبۃ خبرہ المرسل بخلاف تلک الاعصار فقلنا الوسائط و صلاح الزمان فافترقا انما یسألان عنہ
 قتال و قالوا ثانیاً لو جاز قبول المرسل لما افاد الاستناد بل یكون ہو توطیاً من غیر فائدہ حیث روای الارسلان راوی مستند
 و الثانی باطل لا اشتغال الآئمہ الاعلام بقلنا الملازمہ ممنوعہ فائدہ یفید نقاہت الرتب فان رتبہ المستند علی رتبہ راویہ و انما
 فان الاستناد و غریبہ و الارسال رخصۃ و یفید الاتفاق علی قبولہ للاختلاف فی قبول المرسل و فی الاستناد تفصیل و ابی
 اقوسے من الاجمال و لہذا اسی لاجل الہیئۃ اقوسے لایجوز الشیخ اسی شیخ المستند عنہ نامہ ہر یقبل المرسل بالمرسل ہر یقبل

ابطال الاولی بالاقوال فان قلت کیف یكون المستند اقوی وقد صح عن تابع المحدثین ما صح من قوة المرسل فلا بد من كونه اقوی من المستند لكونه متواترا وهو مقدم على المستند قلت هذا نادرا جدا فلا یوجد ان وجد فهو فی السال هذا الخبر لا غیر ثم كونه متواترا عند المرسل لا یفید فان الكلام فیمین سبع عنه مرسلات فمعه من الاحاد بعد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط المتواتر سادس المطبقات لكن على هذا یلزم تعارض المستند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ویلزم سادس مرسل هذا الخبر للمستند ولا غیر فیه ومن هنا نظرناک جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من المستند عند نقلها یوجد الاطمینان شدید على الراوی بحسب نیب الورع والتقی خیرا الى الجنب المتقدس صلوات الله وسلامه علیه وعلى آله وصحبه وسلم قال انا فی ان لم یکن مع عاصد لم یحصل یظن بحبالة المردی عنه فلا یكون حجة الا بالعارض قلنا عدم حصول یظن من غیر عاصد ممنوع بل اعتماد الامام ثقة منقذ للظن اقول على ان قول اصحابی عنه كقول المجتهد وهو لا یكون عاصدا فكذلك اقول اصحابی فالفرق بین الاعتقاد بقول اصحابی والاعتقاد بقول مجتهد ختم فیه ما فیه فان لقول اصحابی فزیة لاحتمال السماع كذا فی الحاشیة وهذا العذر غیر صحیح فانه جملة اشد تعاسة ابد هذا الاحتمال حتى قال کیف یسك بقول من تركت فی عصره كاتبة فلا فرق مع انه یرد علیه ان قول اكثر العلماء لیس حجة كقول واحد فلا اعتقاد به ولا یجوز فی فیه هذا الجواب اذ الاحتمال للسمع هناك العلم الا ان یقال ان الجماعة فزیة فقولهم یتقوى المرسل ویفید صحته وقد اخذ علیه بان سمع غیر المستند الى مثله ضم غیر مقبول الى مثله فایضا المرسل یارسا اخر من بل هذا لا یمکن ضیعت بالفسق الى آخره فی المستند العمل به دون المرسل فیلو المرسل ان یسین ویبقى المستند معمول به فلا یقتضد بالمستند بغيره وقع الاول بان یظن قد یحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق الضعیف بخبره عن الضعیف ویقوی ظن یصدق فكذلك هذا الحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لا یقبل بحبالة المردی عنه وبانضمام المرسل الاخر لا یرفع هذه الحبالة بل الیرید علی رواية الجہولین فی العدة الیہو یحفظ ومن یسین انه لا یصیر رواية الجہول للعدالة بانضمام مثله حجة فكذلك هذا الثاني قال ابن الحاکب واراد دفع له وجوب بان العمل به وان لم یثبت عدالة رواة المستند فلا یلغو المرسل بل العمل به لكون المستند غیر قابل للعمل به وهذا فی غاية السقوط فان هذا نعم ما فیه رتبة بالحبالة الى ما فیه جہالة قطعا فلا یریل هذا الجہول تاكس الرتبة فلا یمیز وجوب العمل على ان صیرورتها لیسین یقید فی المعارضة فان یقع الترجیح عنده بکثرة الادلة فانهم قد سرح قال رجل لا یصل فی المذهب الصحیح ولس یس هذا لا یرسل كما نقل عن شیخ سس الائمة لان هذا رواية عن مجهول والارسل جزم نسبتہ المتن الى الرسول صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم وهذا لا یكون الا بالتوثیق فافترقا بخلاف قال ثقة اورجل من اصحابه لان هذا رواية عن ثقة لان اصحابه کلهم عدول ولو حصل على معین معلوم العدة على التبعیر برجل فلا تمکال فی مقبول

مسألة اذا تعارض الخبر والقياس ونفذ الرجح بین الخبر والقياس كان يكونا فاصين ولا قرينة على التجوز او عاين ساوین ونحوهما فالاجماع على تقديم اربعة مذهبين كما صليين منها لكن الخلاف في ان اسی مذهبين ارجح فقال الأكثر من المذاهب الاصول وشم الائمة والائمة الامام العظام ابو حنیفة والامام اشافعی والامام حمي نوان الله تعالی علیهم والصلوات ان ابو یوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاظم جمعهم الله تعالی ان ذلك المرجحان فی التبیان فلهذا المراد بالخبر ما كان یجوز له الدلالة

لا يشك في شكله ولا في ثبوت الترتيب في القياس مطلقا ونسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين في القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده في الفسخ فالاجتهاد في الترتيب يعني ليس يخرج انما
تقابل قد يكون بحسب مرجح وقد يكون القياس مرجح ويعلم هذا بالاجتهاد في كل اية والا اى وان لم يقطع بثبوت العلة ولا
بالاصل فالخبر راجع وقال عيسى بن ابيان منا ان كان الراوى ضابطا غير متسايل فالخبر راجع والا فوضع الاجتهاد والاصل
ان الخبر راجع اليه الا اذا وجد في الراوى نوع من التسايل في غير مكان هذا التسايل لا يفرق في صحة الخبر وحسنه فالخبر
والا فالقياس وبهذا في الحقيقة يتبين مرادنا عن الائمة الثلاثة لانهم يذهبون وقال الامام فخر الاسلام كان الراوى من المجتهدين
كما لا ريب في خلفاء الرشدين وبعثوا له في الحاشية الجواب عن عباس و ابن عمرو بن الزبير و ابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
مسعود وقد غلط ابو هريرة كذا في القياس اقول بذا عند المجتهدين واما عند الفقهاء فالحق في مسود منهم فالتمطيط غلط وغيرهم
كالمؤمنين عاتق الصدقة وما ذين جيل وزيد بن ثابت و ابو موسى الاشعري و ابو الدرداء وغيرهم رضوا ان الله تعالى
عليهم كافة جميعين قدم الخبر وان كان الراوى من الرواة وعرف بالعدالة دون العقاب كذا في هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
خفية بمجتهد لا شك فيه وليس ابن مالك فالتبرك الخبر بمبارضة القياس الا عند ائمة او باب الراوى والقياس كذا في المصنف
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وثبتا وحاصل رآه ان الخبر مقدم اية الاثمة لئلا يذهب الراوى في المطابقة
عند كون الراوى غير فقيه فلا يقبل بهذه الرتبة فهذا الخبر بحقيقة موافق لما عن الائمة الثلاثة وثبوت القاضي ابو بكر الباقى في
الشافعي المختار بين بعض المتأخرين ان كان ثبوت العلة راجعا على الخبر ووجوده في نفسه لم ينعكس بل يبقى على انفسه رآه في كان
في الاصل او يكون فيه راجعا لقياس مقدم وان تساوى ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتمطيط ولا
انما على الاثمة والا اى وان لم يترجح ولا يتساوى فيا فالتبرك مقدم لما على مختار المتأخرين لتبرج في الراجح وجب فيقدم القياس
عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم نسب عنه ترجيح في الاستدلال كالحكم فبقية من عند الراوى تختم اعلم ان هذا هو الوجه في
الاثمة الثلاثة كيف وقر صرح الراجح ضرورى وجمع عليه بل في الخلاف انه يوجد مثل هذا القياس اما لا يقطع نظرهم انه لا يوجد
من ادعى حجان القياس ولو في صورة فعلية اية وروى في هذا القناد والاشارة او لا ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في اثنتين وهو عدم الوجوب المنة كذا في الامور المشكوكية وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكية
الحجة والوجوب بخبر جليل ابن مالك انه عليه وعلى ائمة وصحابه الصلوة والسلام وتب في اخره كما تقدم وقال لو انه انقضيا فيه برهانا
او يود او دلفظه الله اكبر لو لم يسمع بهذا انقضيا بغيره او في رواية ان كذا بان نقض في هذا ايتنا وترك امير المؤمنين عمر رضي
الله تعالى عنه والاصابع وكان راى في تفسير كسب الخاء والصاد وقال الغارسي كسبه الجاهل والصاد وقال الفارسي في صحيح فتح المصاب
سنة كسبه كسوا وفي الائمة عشرة اذ في السبعة اثنا عشر في التخرع عشرة اذ في الائمة ثمانية عشر من الائمة كل ذلك في التبرك
قال الشافعي كذا في غير واحد والاشارة في رواية البيهقي ان كان يرى في السبعة اثنا عشر وفي الائمة ثمانية عشر وروى
اشارة في مضاه في الائمة كسب بخبر عمر بن الخطاب في كل صحيح من الائمة الا اية الكتاب وترك امير المؤمنين عمر رضي الله
سنة ميراثه الزوجة من دية زوجها القياس انفسه بعدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يرثه او لم يبق الزوجة بالموت سنة

باجبار جبريل ان في فعله اذى رفته في شئ من ان المتابعة وجبة واجوب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل فصاري امره انهم تابعوه
ويجوز ان يكون لهم الاستجاب او اختيار احد طرفي المباح وكسمل الوجوب وانهم تابعوه لثبوت وجوب المتابعة فمن خذوا عيني لعنة كوسم
ثم الوجوب فانما فهو من قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم خذوا عيني فرموا انه متى عن الصلوة في السجدة كما في سائر الاركان
الصلوة في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطريق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اهم من صلوا كما رتبوني اصلي فان يدفع
ما في التحريم انه لم يقبل بعد وقصر قوله عند نزول حد الزنا كما قدموا وقالوا راجعا خلفوا في وجوب الفعل بالابلاخ من غير نزال ثم
اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة بعد يقين رضی الله عنها فعله وقد تخرج في علوم كين الفعل للايجاب لما اتفقوا به في الفصل
اجواب لانهم اتفقوا بنفس العمل بل لقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اذا جازا من اثنان اثنان فقد وجب غسل واداء الشك
او يقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى ونكثتم عني فاطر والان اجابة مجملة
فالتحق في الفعل بيان له وقالوا انما الايجاب احوط فيجب القول به اجواب منع الحكمة اى كلية كلما كان احوط فيجب بل انما هو
فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يوجب به عن العهد يقينا كالصلوة المنسية اذا فات صلوة من صلوات يوم منسية فيجب
عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم يخرج عن عمدة المنسية يقينا ومنه نسيان الاستحاضة اياها فيجب عليها الغسل لكل صلوة
او كان الوجوب هو الاصل ثم تغير في عليه ما يوجب شك كصوم ثنتين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض
انما لا يمتنع فيجب احتياط لا كصوم شك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فانهم فانه الحق المادون قالوا
اولا لم يكن للندب فالوجوب او الالباقه اذ لا عصية ولا وجوب لا تقواء لتبلغ انتهى في وجوب ولا الالباقه لانه يرح بالتاسي والادع
على المباح اجواب لتبلغ اعم من صريحا كان او استنباطا والفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباط وهو يعم الاحكام فيجب عليه
الوجوب يقول انه تبليغ الوجوب ومن جملة الندب او الالباقه فتعذر تبليغ الندب او الالباقه ويمكن ان يجعل قوله اجوابا آخر تقر به
ان التبليغ ليس من شرط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب عليكم
فقد ظهر وجه ما في الحاشية انه من تمة الوجوب ويمكن ان يجعل بشاره الى النقص ذلك ان تقول ان عادة الشريعة كانت
اكثر الاهتمام بالوجوب وكان بين صريحا وبيان فيه فلو كان الوجوب ليده صريحا وبيان فيه واندفع الجوابان فانهم وفيه مختار
الالباقه والادع بالتاسي لا باللباح والتاسي متدوب فما يدع عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يدرج عليه وقت لو انما انما الغالب في حق
الندب فيجوز عليه ويكون مندوبا للتاسي فيجب لاسم غلبته المندوب بل الغالب المباح اقول في غير جملة من الافعال
الغالبية لان جل جهته صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عظم ظهور قصد القرية الغالب
المباح كما يظهر من تتبع ادخاله في القرية صاعدا على التيسيل على الامة اكثر خفية قالوا الالباقه هو المتيقن عند عدم قرينة القرية لانه لو لم يكن
ما ذواته لكان حسم اما عليه وعليها او متصا به وهما متيقنان لا تقواء لعصيته وتخصوصيته وادخل مراتب الماذون الالباقه بعدم الاله
الزائد اذ لا يفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القرية فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام
بالقرب فتعين الباقه وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعى الا سكان العام وهو مطلق الاذن اسم من
ان يكون مع كبره في الترك ام لا الا سكان الخاص وعيد الاذن هذا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو انما

كيف لا وقد تقرر أن الأصل في التبرك أو استحقاق الشهادة بالفعل مع عدم كسبه في التبرك امتياز عن الواقعية وهو لم
 يتحقق المكان قوله قد لا بالتوقف التبرك بالاصل فافهم المتوقفون فانوا بالفعل تحمل بخصوص بالبنى صلوات الله عليه
 وآله وصحبه وسلم والعموم للامانة فتنبها الى التناول مستثنى من الوجوب والندب الاباحة فالحكم بانها على الامانة محكم فوجب التوقف
 الوجوب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع الشهادة للاقتداء وجود دليل حكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب
 فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة فعنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر + + +

مسألة اذ علم عليه وعلى آله وصحبه وسلم بالفعل من عدم والفاعل غير كاف بل من يقبل حكمه بقلب ولسان فكذلك قادرا
 على انكاره معني لم يكن ما تناسل الانكار من شحال الاسم وغيره وانما هو التقدير على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وقدم حسب
 التتميم وقبل لا يدل أصلا ولا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير الحكم مع القدرة على الانكار وشان الشهادة
 يبري عنها اقول يجوز ان يكون ذلك بالفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدو الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم
 بيانه ولا تقرير الحكم بعدم التحريم فلا جواز في ذلك ثبت الجواز الابتنى عدم الحرمان كما هو شأن الاباحة الاصلية وسيندر فقرب الحكم
 اشارة بكتابات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة اذ انكسرت ولم يكن حاصل
 ما سكوت لعدم معرفة الحكم عليه بالاشارة والاشارة بدو الايراد وبدونهما تحسير الا اذا علم حكم مخالف بل اعمل به فافهم
 استتشر به ابي بالفعل مع التفسير فافهم دلالة على الجواز وهو ظاهر

فشرع اعتبار الشان في اقيافه في نبات النسب ملافا للتحفية وتنسك الشان في تبرك الانكار و الاستتار في قول المذهب
 مفهم ايم وسكون الدال رجل من بني نجي وكان شتهرا بعزفه اقيافه وقد بدت له قدم زيردها منه حين كانا ثمانين سنة الا انه
 بعضنا من بعض فاستتشر بقوله قد لا تقريره والاستتشار على ان اقيافه ثبتت النسب وادوان عدم الانكار لموقف الحق قوله
 فلا يمكن رد قوله والاستتشار لم يكن لكون اقيافه وليلا على النسب بل محمول الزم لطاعتين الذين هم لنا نقون بحسب رتبهم الباطل
 فانهم كانوا يردن اقيافه حجة كالملة والمذبحي كان كالملا في من اقيافه وكان نشاء طعنهم الاختلاف في الوثائق فاعتلت فلم ينكر طعنهم
 ولو كان ينكره الا انكره قال واما ترك انكاره لاتي فلانه كثر ودكا في النسبة وترك الانكار عليه في هذا التزويد لا يوجب الجواز قطعا وذلك

لان اطاعتين هم لنا نقون فلا يقع الامكان فلهذا لم يستعمل به واما المؤمنون فقد ثبت عند اسم الحفظ والنسب في الفرائض و
 كانوا عاملين ان اقيافه ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كاشمس على نصف البنا زالا بنار صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 مسألة الاختار انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تعبد بشيء قبل نبوته قبل شيء آدم وقيل شيء نوح وقيل شيء ابراهيم خليل
 نبي الله موسى وقيل شيء عيسى والاشبه ما بلغه ابي نعبد بشيء بلغة من اشرايع لابل الاشبه بشيء لم يتبعه لكن على انه حكم الله تعالى
 لا حكم ذلك البنى لان العمل بشيء مشعور بهم وغير المنسوج واجب عليه ويؤ عليه وآله وصحبه وسلم صلوات الله وسلامه عليه من انكاره
 وترك الوجوب ثم انه كان نيا وازم بين المروج والحجب فلا يتبع احد من الرسل الا ما يتبعهم كما خلفوا له فلا تعبه الا من جهة انه حكم الله تعالى
 الا غير ثم تعيين ذلك بشرع من علم بغيره عليه دليل فيوقف ونظير انه شرع ابراهيم فان شدة كانت عاتقه بشرع عيسى كان مختصا
 بقوم فالاشبه اتباعه بشيء ببراهيم فافهم لانه لم يزلوا تعبد بشيء سجود عليه صلوات الله وسلامه وآله وصحبه وسلم

الاشبه بشيء

انما هو

صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من نام عن صلوة أو سبى فليصلها أو ذكرها فإن الله يقول أقم الصلوة لذكرى هي خطاب مكتوب عليه سلام فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شيع موسى فيكون شيعه وحب الاتباع أقول لا أعلم أنه قبيح شيع موسى عليه السلام بل مبرر بل هو الذي أوجبه وأمر فيه لوجوب القضاء ولعل البسطة الغير المتكوفة في حقها عليه وعلى الأئمة بها به الصلوة والسلام واتفقوا على ذلك المتكوفة الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشيء قافهم ولا يعبدان بتمال هب ان الامر بالقضاء وما يدرى الغير المتكوف بل هو الطاهر لكنه عليه وعلى آله الصلوة والسلام قد ذكر المتكوفة الذي هو طيب به موسى تأييداً وتقوية فلو لم يكن حجة الصحيح التأنيده باليس حجة بل بما هو حرم العمل لا يلقى شائناً بل لا يصح من عاقل فسلم بحجة فوجب التعبد به واستدل ثانياً بآيات أمر فيها بالقضاء والانباء السابقة صلوة الله على نبيه وآله وصحبه وعليهم كقولهم تناسل شرع لكم من الدين ما وصي به لولا وقوله اتبع ملته إبراهيم عنيقا وما كان مع الشريك وقوله فيهم يومئذ وقته وجيب بان ذلك الامتضاء والمماصورية في العقائد والكيلات الخمسة من حفظ الدين والنقل والنفس واللبال وليس على ما ضرورة ان بعضها منسوخة لثبته لما تون قالوا اولاً لوجه التعبد بشيء من قبلنا لذكره معاذ لم يذكر في حديث معاذ وهو عليه على آله وصحبه الصلوة والسلام فلما لم يذكره لان الكتاب يتجمل فلا حاجة الى اذكره فالملزمة منسوخة وشمول الكتاب لان قصص الله تعالى لوجوب التعبد به عندنا ولا يكون ان يقول لان الكتاب يشتمل على وقته فوجب بان الكتاب يشتمل على التوراة والابجيل وغيرهما لانها كتبت فاجعل عليه كلامه لانه بعد صلوات الله عليه وآله من كتاب الله في عرف الصحابة القرآن شريف ولم يذكره لانه قليل جداً وانما ذكر ما يؤيد اكثر الاحكام وقالوا ثانياً بالاجماع على ان شيعنا محمد لا شيعه التي قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا ثم عرنا ناسخه لما خالفه من الاحكام لا مطلقاً جميعها حتى لا يكون اكل حجة كالقصاص وحد الزنا وغيرهما فانما تامة غير منسوخة وقالوا ثالثاً ان يتنظر الوجي اذا من له عاقبة ولم يراجح اليهم بعرفه حكمها فقلنا ولو كان شيعه نعمت حجة حكم به ولم يتنظر وراجح اليهم بعرفه حكمه فانقلبت قدر راجح اليهم في الرجم ونكح باني التوراة قال اما الرجم بالمرحبة اليهم فاللزم اياهم فيقولون ان حكم الرجم ليس في التوراة قلنا انما نطارد ترك العمل بشيء المتقدم فيها علم بطريق صحيح وهو الوجي بانه شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل يعمل كما في صوم عاشورا واما عدم الرحمة اليهم فلتحررهم الكتاب وكذا نبيهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فانهم

مسلم قال الشيخ ابو بكر الرازي منادى الامام ابو سعيد البردعي بكسر الباء الموحدة وفتح الدال واليمين المهمة منسوب اليه برودة من اقصى بلاد اندلس واما الامام فخر الاسلام البردعي وشمس الآية السرخسي قدس سره واتباعهم وبالكث انما في القديم القول واحمد في رواية رجم الله تعالى قول الصحابي فيما يمكن فيه الراي على الحق بانه غير ابي فيجب عليه تقليده وترك رايه لانه لا يلقى بانه في حق صحابي آخر فلا يلزم تقليده ونفاه الشافعي في قول الجدي والشيخ ابو الحسن انكر سناد جماعة وعلى نهج استمرار صاحب الشافعي وقالوا قوله وقول محمده آخروا وقيل قول الشيخين الامامين امير المؤمنين ابو بكر وعمر رضي الله عنهما على الحق بانه مقتطعون اقوال اخرين من الصحابة ومنهني ان يكون لشيء في الصحابة الذين اقنوا اعلامهم في الصحبة وتخلقوا باخلاصه شيعه بغيره كاخلافه والازواج الطهرات والعبادة ونسب وخديفة ومن في طبعهم كالملة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة باحكام شريعة الا تقليد او الله اعلم والنزاع فيما لم يعم بلواه واما فيما علم البلوى به وورد قول الصحابي مما قلنا لعل المتكلمين لا الاخذ به بالاتفاق لانه لا قيل في السنة فلا قيل هو اقل التهمة به ولا تختلف به بين الصحابة فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب التامل فيما يؤيده

الرأى بوضوحه ولا يكون بحيث سكت ابناء نون عنه علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق قال الثاني اولاً لو كان مذهب حجة كما لا
قول الا علم الا فضل غير الصحابي حجة ايضا ولازم بطيالا اجماع اولاً لا يصح للعلية لكون حجة الا كونه كذلك اى اعلم وفضل اولاً
اقول لا سلم انه لا يصح للعلية الا الا على وفضل بل العلية من اهل البيت من صاحب الشريعة ونعم مراده بشا بهه القرآن لما علم من
عادتهم شريعة الفتوة بالفضل لا نادراً ولا من يتبع ولا غلب فانهم واعلم انه على هذا ينبغي ان لا يقلد مذهبهم لموسى بانه است
بالرأى وعبارة الاسلام فخر الاسلام فهو عهده وما اجاب به في شرح الشرح الصحابي يجوز ان يكون لهم تأثير في حجة فالعلة الصحيحة فلا يلزم من
حجيتهم قول كل اعلم وفضل فاقول من دفع بانه لا حكم الا حكم الشريعة فلا مدخل للصحة في الحجة فتأمل ذلك ان تقرير الجواب بان بركة
الصحة والتعلق بالاخلاق النبوية يوجب احسانه الحق وعدم الخطأ في رآهم فيكون مذهبهم حجة لكونه حقا مطابقا لما عند الله من الحكم
وهذا ليس بمسألة فان مثل هذه البركات توصل الى الامور الحسنة ولا اذن سمحت ولا غير على قلب احد من ائمة فانهم وهد اعام فيما صرح
فيه بالنتيجة بالرأى اولم يصح وقال الثاني ثانياً لو كان مذهب الصحابة حجة لزم اجماع النقيضين لنا فمذهب بعض الصحابة بعضنا في
الاحكام بوقوع الاختلاف في كثير من المسائل فان قلت هذا منقوض بخبر الواحد ولو كان حجة لزم اجماع النقيضين بوجوده فقلت
فيه ايضا قلت هناك احد هما خارج للآخرة في نفس الامر فالحجة واحدة منهما في نفس الامر لكن جعلنا بالتاريخ تعارضاً عندنا مخالفاً
ما نحن فيه اولاً في نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه وسلم واوجب انه لا تناقض هنا ايضا لان احساناً الحق
كان كونه حجة يافاً مخالفاً فالحق احد هما في نفس الامر لكن جعلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهر فلا يلزم التناقض بل لا يلزم
الاستصحاب بالرأى او التخيير في العمل او التوقف في العمل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سيجي وقال الثاني ثالثاً
لو كان مذهب حجة يلزم تقليد مذهب غيره وهو باطل اتفاقاً واوجب ان كان مذهب حجة فمن باخذ حكمه ياخذ به فلا تقليد او اخذ الحكم
من الدليل ليس تقليد افاقم قال فثبت تقليد الصحابي عموماً سواء كان احد اثنين او غيره قوله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم صحابي كالنجوم فبايمهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ماله وعليه وقال لثبت خصوصاً تقليد اثنين فقط اولاً قوله
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اقتدوا بالدين من بعدى ابا بكر وعمر وجيب بان المراد بالمناطينين في الحديثين التقليد
هو ظاهر في الاول جبراً ولا بد بخطاب الشفاعة من مخاطب موجود فمذهب الصحابة واجب على من الثاني بان غاية ما يلزم
وجوب اقتدائهم لا نفى اقتدائهم الا غيرهما فاقم وقال لثبت خصوصاً ثانياً ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين
عليه السلام وجهه بخلافه شرط الاقتداء بالشيخين حين جعلهما امير المؤمنين عمر بن موسى بن الحسن امير المؤمنين عثمان وعليه
وطبقه والزيير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وهو راض
عنهم مستولي للتعين عبد الرحمن بن مسلم قبل امير المؤمنين عليه وعلى امير المؤمنين عثمان بخلافه اى بذلك بشرط تقبل فتوى
ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعاً وهو حق كقوله ولزم تقليد الصحابة لجمعة صحابيا مجمعة او ذلك باطل اتفاقاً بل المراد استاتبة
في السيرة والسياسة فلم يقلد امير المؤمنين لانه احتياط في العهد وكل عيه لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما تيقن بفضله تقليد الصحابة
فيما لا يدرى بالرائى فمذهبهم حجة في اتفاقاً كقوله في افعالهم يقول ابن مسعود والسوداء امير المؤمنين عمر و امير المؤمنين علي و
عثمان ابن ابى العاص عزمه في التفسير الى جامع الاسماء فان التقدير ان عملاً لا يتبعه الى الية الرأى فان قلت قد مرى الدافعي

فصل في صحة ما رواه أصحابه وسلم فروعا اقل بحضرة ثلثة ايام اكثر من عشرة ايام فمنا عمل به لا يقول الصحابة ونداء الحديث
 وان كان في سنده ضعف لكن صارت بعد وطريق حسنا قابلا للاحتجاج كما بينه الشيخ ابن ابي عمير في فتح القدير قلت لا بأس به
 غاية الامر انه قام وليان على المطلوب واحد شمال آخر روى يزيد بن عمن ام انس قالت جاءت ام ولد زيد بن ارقم ايام المؤمنين عاتية
 فقالت بعثت جارية من زيد بن ابي لهب الي اعطاهم شترين قبل حلول الابل استجابة وكنت فخرت عليه ان يبعثه فان شترين
 منك فقالت لهما عاتية لهما شترين وبئس ما اشتريت بلغني زيد بن ارقم انه قد اطلق جواره مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان لم يتيب منه قالت فما يصنع قال قالت عاتية من جواره موعظة من ربه فانتهى فله ما سأل وامره الي الله ومن عاتية ثم تهنئت
 وبعثت بطلان كماله لا يكون بالرواية فلا بد من اتمام فان قلت يجوز ان يكون الوعيد لما ان بائع الى اهل مجهول وهو لفظ اول شترين
 عليه شتران فشرهما وشترهما الفاسد فيفسد البيع وكذا الابل لم يجرى قلت كقولهم ان يوم اعطوا كان مجهولا وان شترين المذكورين فلهما
 انها قالت بئس ما اشتريت واشتريت ابني اه فقد ثبت الوعيد على شترينهما من ذلك ان كان بيعا غير فاسد فقد ظهر ان شرا بائعا باقل ما باع
 قبل نقد الشترين لا يجوز وذلك اى وجوب تقليده وكون غيبه في حكم المرفوع لانه لا يدين حجة فقلنا لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية
 مرام واصحابه يرضون عنه بعد اتم فاحجة عقلية او نقلية والاولى تمتع بالعرض فتبين الثاني فله علم والرفق فله به دليل الدليل كالاتي
 ونقص بالصحابي فانه في الجواب عليه تقليد غير ان لم يرد في وجوب الاتباع عليه ايضا ونقص تقليد التام في ما لا يدرك بالبرهان
 لانه لا بد من حجة نقلية ايضا قول خلف اى خلف المدعى مستوع بل يجب على الصحابي اتباع قوله وعلينا اتباع قول التابع في
 لا مطلقا بل عند عدم الرتبة بالتحاد المذهب من غيب حجة ولذا عمل زيد بن ارقم يقول ام المؤمنين لكن للصحابة ان يرتابوا بغيرهم
 في بعض فلا يميل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نكلم الا بخير ولا ترتاب فيهم بوجه اقيام الحجة عند التمسك بالشمس على نص في المنار
 فلا يجوز لنا ترك التقليد واما التابع في يجوز لنا الرتبة فيه ايضا لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما اطلقوا بغيرهم
 احوال فقد برز قد يحاب عن الشائفة بان اتخاذا صحابي ندبها فيما لا مجال للمراسه فيه دلالة قاطعة او مضمونة غلظا قويا
 ووسع فيه شيئا فهو قطعي عنده ثبوتنا ثم هو شا بد للقرائن فلا يخفى ان في فهم المراد فذهب الصحابي دليل الدليل واما التابع فليس
 جوسا معا فالمسجوع ليس مقطوع الثبوت وهو غير شا بد للقرائن لفظة مجاز عليه بخلاف في فهم المراد ووطن ليس دليل لا وسع ذلك
 العدل غير منصوصة فاحتمل فيه فن الدلالة على الدليل فانهم

رواه ابن ابي عمير

ثم لا روية في المسئلة المذكورة عن الامام ابي حنيفة وصاحبيه بل خلف علمهم فتارة يقلدون وتارة لا يعلمون بغير ما علمهم قد ر
 اس لاهل ايشا بد في اهل لان الاشارة كالنبهة في المعرفة والتعين يرتفع بها الجهالة وشروطه يقول ابن عمر وقد عرفت الى امير المؤمنين
 عمر رضي الله عنه ويقلد وقلد وضمنا الاجير لاشترى فيها يكن الاخر اذ عنه كاسرة لا كالحرق الغالب يقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
 رواه ابن شيبه وروى ايشا فني عنه رضاه كان يضمن بصياغة واصنافه ويقول لا يصح للناس الا ذلك ونقاه اى المؤمنين جونا
 على انه ادين فلا يضمن كالمدح الا اذا وجد ليعدى فلم يقلد وقلد انه لكن قال الشيخ عبد الحق دهلوي في فتح المنان في تائيد مذاهب
 النعمان قال ابن ابي ارك قال ابو حنيفة ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فبا الراس والعين وما جاء عن اصحابه
 فلا اثر فيه انص صريح منه على انه يقلد اصحابه واما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فله ثبت عنه وسواء قلنا قول من

عند تعارض الآيتين الى الهسته المتواترة وعند تعارضهما الى الاجماع ان وجدوا اتفاقا جازيا بالاحاد وعند تعارضهما الى اقوال اصحابه
ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اقوال اصحابه والقياس والجواب عنه ان الاجماع مرجح
ومقدم على الكل عند سائر فقه اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فقيدين ان يكون الكتاب والسنه وكانت
متواترة منسوخة والاجماع كاشع عن الشك فقه قائلين بالسنين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعلنا سخا لما خالفه فقه ترجح
بترجيح قطع والاطعام فيما لا يرجح فيه ولا يمكن بنبأك الاجماع والاهسته المتواترة فمثل الآتي في اجاب العمل والقطعية فالسنه المتواترة
تعارض الآتي كما تعارضها آية اخرى لا يجهل عند فقهائنا بل للتعارض يلزم من قطع الكل من الآيتين وهسته ومن هنا انزع ما في العلوم
ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فير عليه ان لا يرجح بكثرة الاول والامان لتساوي رصديهما قطعا
فقه بخبر ما عن المعارضه فمثل ما كان ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة متوافقة لاصدهما فيقال قد سقط التعارضان فيعمل بالثالثة
ولا يحتاج الى ما اجاب بجواب قاس هو ان خبر الواحد لما كان ضيفا غير مستبصر في مقابلة الآية صار تبعا للآية المتوافقة لا فصيلا مرجحا
وقد عرفت ان لا يخلج ايضا الى ما اجاب به الشيخ الممداد ان لتساوي قطعا وانما هو ليدل على من نوع واحد ويحل نوعا هسته والآية الثالثة
من نوع التعارضين وقد عرفت انها ده بوجه هسته ايضا وانما يتاخر لك ان الآية وهسته المتواترة اذا تعارضتا سقطان ايضا بالكماله
الشيخ الممداد فافهم الثالث ما اوردته الشيخ الممداد ان اقوال اصحابه قسما من قول فيما يدرك بالراي وهو غير الجواز كان حجة فميسر
عند تعارض الاجماع وقول فيما لا يدرك بالراي ونسبته ان لا يتغير عند تعارض الاجماع لان جهة الجزية متغيرة فو ايضا خبر فليس دون
فينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع التعارضين والتكلم بهما وبه واحد وقد جعل صاحب المداية قول ابن مسعود تغليظا للثبوت بالكلية
فيما نحن فقه جلد كالتجربة المعارضة وتقال ومردد الشانج باقوال اصحابه الاقوال التي فيما يدرك بالراي لا كما في المستوفى
من التعميم وتحقيق الحق فيه ما نقص عليك ان اصحابه منهم مقطوع المداية كاصحاببيعة الرضوان وبعض من شبهه فورا بعبثته
بعده منقسم من هم سخطون المداية فاقوال الفرقي الثاني ظاهرا انها ما يدل على السماع فلنا لا احتمال الفتوى من حسيه
دليل ولو كان احتمالا لامر جوا فاقولهم ان كانت راجعة الى الخبر ككلما دونه لثبته واما اقوال الفرقي الاول فالكان كون فتواهم
من دليل تبين لمقطوعة عند التعميم لكن كونها مما لا يدرك بالراي غير مقطوع به بل غاية الامر لظن وغاية العلم انه لا يصل اليه راسا
واما اصحابه رضوان الله تعالى عليهم قلما كان راسم على من راسا وادواهم ثاقبة من اذ باننا وعقولهم متوقفة بنور الله
تسلسل ان يكون راسم قد وصل قافتوا بالراي فبها احتمال كون نهيم بالراي قائما فلا يدل قطعنا على السماع نعم لظننا هر
السماع فيكون اوون من كسبه الصريح اذا كان ادون غلا يصح سارضا لسنه فيضجل عند قيامها واذ اتا فقه يقوم حبه
فيعمل به واما قول صاحب المداية فقه خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر لمطنون من فتوى صاحب
بدره رضوي ذي مناقب عليه منقوش عليه باليدالة والفضل بنص محكم الذي صح فيه مرفوعا تسكو محمد بن ام عبس
فانضم والاولاد في العمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل يصل ستا صل في الباب
كما في سوركم رقا نه رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن كرم كسر الاية يوم خيبر كما
في الصيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لاسئل عن اكل كرم كسر الاصلية كل من سمان

ان لا يتفقوا عليه بالمداد والفضل بنص محكم الذي صح

المواكف رواية العجاسي واخرته اية النجاسة والحمل اية الطهارة فقد تنازعنا وليس هنا محل بقياس عليه فان كان ائمة
 قاطعة فيه الضرورة اشد بدة وليست شلها في الحمار لانها لا تدخل المضائق بخلافه وان كان ائمة ليس فيها ضرورة اصلها بخلافها
 فقدرنا الاصول وهو ان الماء وجد في الاصل طاهر فلا تجيب شك ولا يظهر المتوضي لان كان محدثا في الاصل فلا يزول الا حديث
 بالشك فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث فاعلم فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا ولا يرد عليه ان كسرة تيمم يجوز
 ان يكون للكرامة وليس محل من لو زعم الطهارة قطعا لان التعليل يكون كونه كونه في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة وهنا بحث فان
 حديث اخرته ناسخ حديث اصل فلا تعارض اصلا ولا يخل ذلك غير الشيخ ابن الهائم وقال التحريم يدل على النجاسة والضرورة وجوب الطهارة
 فمقتضى تعارضها وفيها ولا ان الطهارة حثت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض في ذلك فاما اعتبار الطهارة اشد بدة كما في المرة
 وقد مروى ليست قالوا ان يقال عارضه حديثه كونه على الحمار ولا تخيل عن الحياطة بالعرف ولا قياس بحيث آخره ان المسألة
 لما كان طاهرا عملا بالاصل فلا بد من احتمال لازالة الحدث ولا وجه لضم التيمم كيف لا ومنه لفظة الاصول ان مبدء البحث ان
 صار احدا وشك ان لم يمتدح فيها شيئا والمنازكان في الاصل طاهر فبقية على طهارة فاذا انا في المضمون ازال الحدث
 فلم يبق في اليد شي سجد التيمم الا الاضيقا بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم ليس مقتضى الاحتياط
 ضم التيمم لانه وان كان فريلا للحدث لكنه ليس فريلا للحدث واستحال هذا الماء كما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تحريم
 الاعضاء فالتيمم لا ينبغي بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر ازالة الماء ثم التيمم وهذا الاشكال وان استصعب الاوكيد ابراه هذا الصبي سهل
 الا انه فاعا سلمنا ان تقرير الاصول يقتضي انه اذا لم يجتنب من لبس وان الحادثة كانتا لم ينزل فيها شيئا الا انها كما لا تدلان على
 نجاسة الماء وطهارة ككيد لان على زوال الحدث باستحالة وعدم زواله فاذا ازاله كان لم يمتدح في النجاسة والاطمئنان
 شيئا وكذا ان في زوال الحدث وعدمه كان لم ينزل شيئا والاصل في الماء والطهارة فحكم بها والاصل في اليد الحدث فحكم به و
 بعدم زواله باستحالة هذا الماء وكيف ليس الحكم بزوال الحدث الا امر تبديلي بازالة الشك وورد ابراهيم ان ارتفاع من لبس
 والتيمم عرف فريلا فوجب ثم ان الماء اظهر موجود البته واحتمال ازالته قائم وجب استعماله للاضيقا فاستعمال الماء للاضيقا واما
 ضم التيمم فامر حتم ولما حكمنا بسقوط الجنبين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسة كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع
 من المليل وهذا الاحتمال مندرج في الاصل للاضيقا بالارادة فاقم فقهنا فقرر ان شك ههنا في الطهارة لا في الطهارة ثم اورد
 بحث آخر وهو ان الجنبين اذا قد تعارضوا فوجدتهما منسوخة في نفس الامر او بالادلة فلا حكم في نفس الامر الا لو اجمعا لا اشكال في
 السوريس من الشارع بل منا بجهلنا فمذا الحكم مثلا من الشارع ولك ان يجيب عنه انه ليس المقصود ان قد شكل بل المقصود انه
 لا بد ههنا من تقرير الاصول وهو يقتضي ان يكون الحكم كذا ويظن ان حكم الشارع في سود الحمار والنسبيل استعمال الماء وضم التيمم
 وهذا امر ممكن لا يابى عنه العقل ويهدي اليه الدليل واما انه صواب مطابق فلا بد من ترك الاجتهاديات بل لا يبعد ان يقال
 ان الحكم من الشارع كفاية احد ههنا من الموضوعات ليتيمم لكن اذا كان الامر مشكوكا عندنا حكمنا بما يخرجنا عن العتمة
 بيقين فتأمل فيه وقد نقض بالمضرب فان احاديث اصل وكسرة قد تعارضت هناك ايضا وجوابه ان القياس هنا ك
 على السماع ممكن لوجود ائمة ائمة بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقية الكلام طويل فاطلب من المطولات

وأما المتعارض الواقع في القياس ولا يرجح لاحدهما على الآخر فالتميز فيما ابتدأ أي قبل التخرس بان يعمل باحدهما بالتخرس
ويجب التخرس فيعمل به خلافا لما في فانه يقول لا يجب التخرس بل للجهل ان يعمل باحدهما شاء اذ لا بد له ان ليس وليس
تحتة متى لم يعمل به اذ الاصل ليس وليس ولا يتعين احدهما للعمل لعدم التبرج ببقية باحدهما لا على التبيين وهو التخصيص لكن لا بد
من التخرس فان لشهادة القلب تأثيرا لانه يظن نور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المومن فانه يظن نور الله وقد
يقال لم يبق للمومن فراسة حيث تناقض الادلة مع القطع بفساد احدهما ولم يتعين الفبارج لا اعتبار للتخرس وجوابه ان المقصود
انه لم تطلع على الفسا وبالا استدلال ونهذ الا يبطل الفرسة فانهما سنية على التبيين بما وقع التخرس اليه فهو متفرس به من الفرسة
فتأمل فيه كما في القليلة وقول اصحابي عند من يقول بحجة وان كان قبل القياس لكنه كقياسين فلا يصير الى القياس ان
ميسقط ومعمل بالقياسين بل عمل بمقتضيهما شاء لكن ينبغي ان يتخرس فيما ايقن وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسننة
يقتضيه سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالبرهان
فرجبا الى القياسين وتساقط فيما فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الخفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و
تساقط النصين ان الكتاب والسننة انما وضعما لشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف سعة
بعض النصوص كاجار الاحاد والعام بخصوص من الغنصور منافي النقل او الفهم فاذا تناقضا ومن المعلوم قطعا ان لشارع
لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن بالمنسوخ لم يتبين بالجهل فلم يحصل لنا علم بحكم فلا يجب العمل
باحدهما بل يحرم بينهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضع لشارع لمعرفة حكم والله تعالى
لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطأ وفي الواقع فاذا تناقضا ولا يرجح و
لم يعلم فاحدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بينهما كما كان لان المتعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا و
لا يمنع وجوب العمل بالتعارض لا يمنع العمل بينهما صلا ولما كان صحتها معلومة بالاتقاء وجب ان لا يعمل بينهما معا والافهم العمل
بالخطا بيقين وهو باطل ضرورة من الدين وايضا يجب العمل بالقياس شرطا بكونه مفيد لظن قوي وعند قيام كل فاش
الظن فيلزم ان احدهما باقية الا استدقنا فاعمل به لويس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلا بد من تحكيم القلب
فما يحكم القلب بصحة ترجيح على الاستدق فهدر هذا الاخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فعمل به وبما تشد رنا اندفع ما ورد
ان الفسا والخبر اعلوم لما لم ينش وجوب العمل فيعمل لكل خبر ولا حاجة الى تحكيم القلب فانهم وان دفع ايضا ان القياس
دليل من دلائل شرعية نتيجة الوجوب المحرمة فهو ايقن دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
لا يجب العمل بنتيجة لان النتيجة ثابتة في نفس الامر بل وضو لان لميل به وان كان خطأ بنتيجة لان الظن في صلبه او
غاية المتعارض العلم بان احدهما خطأ على التبيين وكل نفسه موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما
مخصوصية خطأ والمتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بينهما معا فاذا اوجبنا بواحد منهما بوجه
شهادة القلب ثم انه لو ضار المتعارض العمل بهما وهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصب لشارع ليعمل به فافهم
واندفع ايضا ما قبل ان القياس مقدم على بعض الكتاب كالعامة بخصوص في بعض الحسن فهو اقوى في افادة الحكم

منها فالعام بخصوص وتطائره ايضاً وضعت العمل به وان كان خطأ فلا بد ان يخبر في تعارضهما وجه الاندفاع ان الكتاب
 وائسته مطلقاً انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود نفسها اذ من انسابها لتصورنا بفهم المراد وحينئذ بانفسخ
 ولم يوضع للعمل بحسب وان كان خطأ فالتعارض فيها يقع بحسب القطع بحسب واحد هو سيرة في كل واحد فيضرب بحسبته
 ويوجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بتوجيه وان كانت خطأ فالتصحيح الفرق فاقطعهم وهذا الدليل بعينه جاء في اقوال الصحابة
 اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطأ وانما وجب العمل عند من وجب عنده غلباً بصابة راجعهم فليس فيه احد هما
 منسوخاً بالآلة بل يكونان لا يوجب العمل فصارا كالتقاسيم فيقال ولا علم ايضاً ان من لا يقول بحسبته اقوال الصحابة
 ينبغي ان يعمل بحسب عند تعارض النصين فان من علوم ان احدهما منسوخ بالآلة وعمل الصحابة موافقاً لاحدهما
 مرجح لكونه ثابتاً فان الظاهر ان الصحابة انما عملوا بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فانهم لم يجمع بين العاينين المتعارضين
 بالتشويح بان ينص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الاخر في المطلقين لتفصيله في كل منهما فيفيد تعارضاً للاختلاف
 وفي الخصمين بالبعض بان يعمل احدهما على حال والاخر على حال او يعمل احدهما على ما لم يبق بالآلة على الحقيقة
 وفي العام والخاص تخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام
 ما وراء الخاص تخصيصاً شافيه وعلى لا يرد عليهم ان تخصيص فرع بالمقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ
 الله ادوالعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الحجج ان في عمال الدليلين على التبرج الذي فيه اهمال بالمرجوح و
 اتحد هو تقديم الحجج على التبرج فلهذا تقدم المرجح على المرجوح هو العقول وعليه تعقد الاجماع فالوفاة الاعمال
 انما هو اذ لم يكن العمل به هو ما هو فيه ان المرجح عند مقابلة المرجح ليس دليلاً فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا ايسر
 لتقديم المرجح قدم الامام ابو حنيفة رضى الله عنه قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم استتر هو اسن البول فان عامة عذاب القبر
 منه رواه احكامهم وصححه على شرب التمرين ابوالابن روى البخاري وسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وآله وعنه
 آله وصحبه وسلم نفر من عرية او عكل فاستود المدينة فامرهم ان ياتوا بل اصدقه قليش بواسن ابوالهامم الباهنا وفعلا
 فصحوا فارتدوا وفعلا رعاتها وفعلا ابوالفقيت في اثارهم قاتى بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وشعل اعينهم ثم لم
 يحجمهم حتى ماتوا المرجح التبرج فانه مقدم على الاباحه مع اسكان حمل العام على ما لا يוכלل حجة كما حمل الامام محمد فحكم باباحة
 بول ما يוכלل ومع اسكان حمل العام على ما لا يكون للتدوى كما حمل الامام ابو يوسف فخلل التدوى بابوال الابن بل
 المحرم مطلقاً في رواية وقوله ارفق بالناس ولتقديم المرجح شواهد كثيرة لا يحصى ولنورد ههنا مثلاً للتعارض ثم نرى
 للتسليم للتخلص منها ما بين قراة النصيب وحسب في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم
 وايديكم الى المرافق واسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المتقصدون احدهما للمسح فانه اذا كان مجزراً كان معطوفاً على الركوع
 واخلات تحت المسح والآخر للفعل كما اذا كان منصوباً فانه معطوف على الايدي واخلات تحت غسل وجمع يحمل الجرس على
 الجوار وكون المحب معطوفاً على المعطوف عليه حال النصيب ولم يرتض به المعطوف وقال وجعل المحر على الجوار معارضاً للنصيب
 على العمل فانه يمكن ان يكون معطوفاً على الرؤس حملاً على العمل فانه مفعول محلاً فلا اولوية بحمل الجوار لكن ينبغي ان لا يفتن

الفيه فبان من حمل بحسب الجوار قال ان غسل الرجل ثابته قطعا بالتوارث فلا بد من ارتكاب خلاف اظهار في قراءة الجرح على الجوار
فان لا توجد لما ذكره قولنا كذا في غسل الرجل على راسه بان الرجل يحمل الثلث في الغسل اجدركا ليدون المرسف فانه
لما احتمل للتلوث وقيل ثابته من نجفاد فان الكلام في ازالة النجاسة امكنية وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوث الا
ان يقال ان اظهاره وفروع اشهر بازالة النجاسة امكنية مطابق لما يحكم به بطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان حمل التلوث
اخرى واليق بان يتبرجها حكما ولا يردل هذه النجاسة الا بما يردل به الحقيقة في الحكم فانقسم وتامل ايضا الموضوعات الغسل
في تطهير البدن فان الحديث هل تمام البدن كالجناية والموضوعات كالتلوث في البدن في الوضوء لكن كان في جرح عظيم فاقم غل
الاطراف تمام غسل الكل فيكون الرجل من المتطلبات لكن كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضا قد فقه ليقوله وانتهى في
الرسس بالمسح دفعا لخرج اذ في غسل الرأس مشقة مع ان كثرة تورث المرض فاقم وقد تخلص عن التناقص بان
المسح المفرد في المسطوح في قراءة الجرح مجاز عن غسل التواتر عنه عليه وعلى آله وصحابة الصلاة والسلام في كل طهية حتى
ومصلحيتها فقد رواه ازيد من ثمانين مصحبا وبلغوا في المسح في التواتر والاعلام التواتر وان شئت زباد
تحقيق فاستمع ما تبلى عليك من الحق اصراح فاعلم ان الموضوع قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة
متأخرة نزولا عن كثير من آيات القرآن والموضوع كان في اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه وسلم ومن اصحابه هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعد ما خالفه مقرر للوضوء الذي كان من قبل وهو انه
يكتفي الى الآن المتواتر والمتوارث ونهنا ههنا عدل وقرينة قاطعة على ان المروءة في قراءة الجرح ايضا اما بقدر لفظ اسحوا
وادارة من غسلها ميتها من المشابهة ويكونه مسطوحا على ايدكم والجرح للجوار وهذا الطريق مقبول تمام الشك فيه اصلا
ما قبل غسل المسح اذ يغسل بالاماء والمسح صابا السبل ولا سالة بلا صابا فلا غسل بدون المسح فالكل لغسل غسل
بالفر يتبين فلا صابا في المسح بل لا المسح المسح في الغسل فان المسح صابا السبل من غير
سالة الماء وغسل صابا بالسالة فما بينا من نه رجا تحت مطلق الا صابا فلا يتناول احد هما الاخر وهذا
نوعه له الى قول القائل لان صورة الترجيح بالاطولية يعني التعلل بعبارة النصب اخطا فاما سوية القرينة الغسل وبجميع
عن الصلة فيفسد اذ يتحقق المسح مع ثلثي زائد مبائن له في الصدق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الاشارة ايضا لوجود صابا
السبل كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عبدة المسح ايضا وكان الغسل يخرج عنها ايضا لانه اوسى ما فرض
عليه وليس مقدود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مبائن فانقسم فان كلام القائل اتى بالقبول وقيل
مع التحقين والنصب بدونها يعني قراءة الجرح على المسح على التحقين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذ لم يكونا في خفاء
وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقيل ما فيه فانه مخالفت لما قالوا ان المسح
ثبت بائنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ذلك الآية ناطقة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في السحاشية
والحق انه لا بد من ذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على مخالفت وانما النص مفسر سنة وهو لا يتا في
حمل الآية وما نقصنا منها في بيان الفرائض فلازم على كل تقدير فانه اذ حمل على الغسل كان ناقصا عن بيان حال المتخفف

وما قيل ان المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فهو لا يثبت اليه فان المسح انما يثبت من قبل وبقي الى الآن ويوم القيمة فلا ينشأ
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على التحفيف المسح وعلى عارسي الرجل عن التحفيف
فقد نزل الآية بقرايتين ما وثبتت الى قرائض وضوء التحفيف والعارسي وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح التحفيف مضافا الى الكعبين
لان غاية لفظ قط لان الغاية لا يكون غاية للمسح بل التحفيف المقصود من الآية والمعنى والله اعلم واسموا بارجلكم حال كونكم متخفين بها تبرز
الى الكعبين إشارة الى ان المسح اذا كان كشوفاتشي من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن والاطراف وسهولتها
الواقع بين تشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوا منهن حتى يطهرن فاذا المانع من الوسط الى غسل الوترين بالانقطاع
الطهر والاطراف مبالغة من الطهارة وهو الغتال والتحفيف ليس للوسط قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتحفيف
يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوا منهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاقربوا منهن من حيث امركم الله واخلاصه ان اتسا من بين
العتدين ان احدهما يقتضيه حل الوسط بعد الانقطاع قبل غسل والآخر يقتضيه الحرمة هذا اما يقتضيه كلامه وفيه تامل فان حرمة التمسك
قبل الغتال في قراءة التشديد بالعبارة وكل في قراءة التحفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرتبة والاوسى ما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد يقتضيه ان يكون غاية الحرمة الغتال وقراءة التحفيف يفيد ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون حكم غتال وتبوت كل من الغاتين بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشديد على الاقل من عشرة والسنة
ح والتشديد اعلم لا تقربوا منهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وبحمل قراءة التحفيف على الاشد من مدة الحيض والسنه وشهدتم
لا تقربوا منهن حتى ينقطع الحيض بعد ستة عشرة فانتقلت فافهم قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال في موضع آخر
كبتين يعني بان وهذا التخصيص من قبل الحال وقد يناقش بان لغتس ان كلام واحد لا يحمل ان يحمل على سمان مختلفة كيف
لا وليس مجموع الغتال قرأته لونه ختم القرآن وقراء كل بقراءة واحدة ثم انتم وكذا في التراجع فالقرآن كلام واحد
انما لنا جواز القراءة بطريقتين فلا بد ان يكون مضمونا واحدة فلا يصح حمل احدهما على ستمه والاخر على ستمه اخر اوجب عنه ان كلاما من القرآن
كلاما من القرآن لا من القرآن قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلاة الا ان التشديد على امرنا بالقراءة لكل به لا فلا يعيد ان يترك كل واحد
من الكلامين معاني مختلفة بل هو لتعيين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انها كلام واحد فلا يجتاز في ان
يراد به سمان بحسب اختلاف الالفاظ وليس به اكاستعمال مشترك في سمان ليس به اخفا على من يتبع كلام الشعر او البسطة
فافهم ثم بقية بناء كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام به غاية فلا يصح في كلامه شجاج وايضا فيه نظر ثان فانه لو لم يلزم
حرمة الوقوع بعد الانقطاع قبل عشرة قبل الغسل وان لم يغتسل يوما اربعين او اكثر وهو صلات المذهب بل المذهب ان اذا نزلت
الغتال والتحريم حل وطهرا فانتقلت اقيم وقت الغتال مقامه في جواز الوقوع قلت هذا ابطال النص لا بد من نص او من
منه وليس فلا يصح هذه الاقامة فافهم فحمل لا يحمل فيما على الغتال ويكون يطهرن يعني يطهرن فيكون كونه في الغتال كما عليه في
بل هذا اوسى كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتحفيف فان الغتال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو شرطه
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل محض شدة كجاءت في غسل ايضا
قال في القاموس طهرت نقطت وجهها وغتلت من كحيض وغيرها قلنا سوت الكلام ان لا مانع من الوسط الا الاوحي قال في

سئلوا عن المحض قل هو الذي فاعترفوا في الجهنم وقد ارتفع الاذني حقيقة بالانقطاع وحكما حيث وحيث العبادات ولا توفقت
بعد التحقضي وهو النكاح الصحيح هنا وعدم المانع وهو الذي يمتنع فيه فتر بر وقد نيا قس بالذات ليس المراد بالاذني المنة فان
المنجاسة في الفصح موجودة على كل حال بل المراد بالاذني الحكمي وهو موجود الى الغتال فيوجب احكامه اليه ولك ان تجيب عنه
بانه يجب ان الاذني ليس مطلق النجاسة ولا النجاسة الحكمية بل النجاسة المرتبة التي تنفصل عنها الجبلية الانسانية وهو الدم او العذر
الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسة وقد ارفعت سلمنا انه ليس المراد النجاسة المرتبة بل الحكمية لكن في نوعان نوع
يشترط ما يشترط فيها الطهارة واداما لا يشترط فيه كالصوم ونوع آخر يمنع اداما يشترط فيه فقط كالنجاسة فالمراد
بالاذني هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطى بالاجماع والافهم ووطى المحض فكيف لا يراو
النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم المحض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا المحض ولا يرد الوقاع على الصوم قطعا
في شتر الطهر من الاذني فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض ويرتفع بالانقطاع فلا يمنع حرمة الوطى قبل الغتال
فانقلت قد ثبت سابقا انه لا يصح التحليل لمنه كور سابقا والان ثبت ان تحللها لا يفسد ما قبله من نجاسة ووجه تحللها في طهر
ان تحللها بان يحل فراه تشديد على التحقيق وهذا غير غريب ولا بعيد فيه فان تفعل بكى بمعنى فعل كثير المكن اذا انقطع قبل عشرة فاحتمل
الدر بابق فان الدم قد يدور وقد لا في أثناء المدة فتفقد الا صباط ان يفسد الى ان يظن الانقطاع نكس او امر وقت الغتال والحرمة
فقد وجبت بصلوة فاعترت ظاهرة شرعا من الاذني الحكمي كسيفه المانع عن وجوبها وهو كان مانعا من حل الوقاع فيحل الوطى
ولا يفسد فانقلت كيف يحل الا طهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن لكشاف التفسير حقيقة في الغتال مجاز في الانقطاع و
لا ينعى محيى تفعل بكى فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لاسلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تحقيق في الغتال
فانه نوع من السابقه واذ حمل على الانقطاع اراد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الغتال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
فرو منه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جازي بمعنى نزهة ايضا والمادة لا تعرض للمعنى المجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
فلا مبد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وسلم من نفاس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو في الهمز
يفيد اصريما وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المواعدة بالنموس وهو كسفت
على الماضي مع العلم بالكذب لانها مكسوبة فخلت في كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ما عقدتم اليمان بفيد عدما في النموس اذ ليست متعقدة وهي اليمين على المستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل
قال الامام مالك في التفسير حسن شي سميت في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذكم بعدم الواسطة واخصر في المذكور
فخرجت عن اللغو مرة حيث دخلت في مقابلتها وسبب المكسوبة كما في الآية الاولى وثبت به المواعدة فيها ودخلت فيه مرة اخرى
وانتفى المواعدة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وهذا المعنى صار مقابلا للمكسوب وفيما لا يفيد وهذا الاعتبار صار مقابلا
للمعقود فحمل في الموضوعين على ما يصح به المقابلة فالعارض في الايتين باعتبار ان الاولى ثبتت المواعدة في النموس والاخرى
ينفيها فيها وانما خلاص عند مشائخنا بان المواعدة الثانية في النموس هي الاخرى للاضافة الى كسب القلب وهي القرنية على
كونها اخروية والمواعدة المنفية فيها هي النبوية وسبب الكفارة فلا كفارة فيها عندنا ونهنا انما خلاص من قبل الحكم لا يقال روى النجاسة

الاصول

من ام المؤمنین عائشة بعد یقین نزلت لایؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم فی قول الرجل لایؤخذ بکلمة سبحة فوسی رواته ابی داود
 توات عائشة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو قول الرجل فی مینہ کلام اللہ بے اللہ لانا نقول ہذا التفسیر والنزول
 سلم لکن من این علم ان اسرار فی الخبرین آتیه المائدة بل یجوز ان یرد آتیه البقرة وانشافہ تخیلہا اسے المواخذتین المذکورین
 فی اثبتین علی الدیویہ ویدرجون النہوس فی المستقوۃ لانہما من المستقوۃ لعقۃ القلب وغرمہ علیہ ولعقۃ الغرم فیكون
 ما عقدتم الایمان بمعنی کسبت قلوبکم فوجب الکفارة فی النہوس عندہم ودفعہ بان العقد مجاز فی عقد القلب وغرمہ فان العقد
 فی الاصل عقد کسب لشد بعضہ مع بعض ویو لا یحقق الا فی المستقوۃ لان ربط کسبہ بالشرط لایجاب بصدق فیہ دون النہوس
 یدفع بانه فی عقد القلب فلا یكون مجازا فیہ فانه فی اللغۃ ربط شے بشے کیف لا ولم یتاید کونہ عقد القلب من اہل اللغۃ
 واجب بانه فی عرف الشریع بما حکم فی استقبال کما نقلنا عن الامام مالک قال تعالی او فوا باللعقۃ فشد برقا کمل
 علی عقد القلب مجازا فی عرفہ فلا یجس علیہ ثم ان فیما ذہب لیسہ انشا فیتہ تنوید المستقوۃ لمباحہ بل قد یكون بعض لیسہ
 واجبا لیسہ والنہوس الذی ہو من کسب الکبار وفسق الفسق فی اسرار ولم یعد ہذا فی الشریعۃ اصلا وکیف یجد ولو
 وعد انشا رے شتر ہذا البقرة بالکفارة لکان المدعی الکاذب بلیغ فی حلفہ الکاذب فحلیف کاذبا ویاخذ المال بالباطل
 ثم یکفر ویل ہذا الا فتح الباب اعظم وجماعہ رنا ظہر لک عدم اتجاہ ما قبل فی دفع التعارض ان اسرار فی اثبتین
 المواخذۃ الاخرہ ویہ فانتہا لمتبادر فی کلام شاریع والیس فی الموضعین انہ لایؤخذ اللہ فی الآخرۃ بالیمین الصادر لا عن
 قصد وانما یؤخذ فیہا بالیمین الصادر عن القصد فی الآخرۃ ومستلزم ہذا المواخذۃ طعام مشدہ مساکین او فاکفارة
 سائرۃ عن المواخذۃ فی النہوس والمستقوۃ المصطلی جمیعاً ویؤیدہ اطلاق الاحادیث فی کفارة الیمین وقد یقال فیما قال شائخنا
 نظر ہوا ان سورۃ المائدة شاخسہ نزولاً من سورۃ البقرة فلو کان بینہما تعارض وجب انتسار الاول بالثانیۃ ولا سبیل
 اسے الجمع بما ذکرنا فان النسخ متقدم علی الجمع والیجاب ان سیاق آتیه البقرة یقتضی کون المواخذۃ اخرویۃ کما اشار الیہ المص
 وح لا تعارض ولا نسخ وانما کان التعارض بحسب اول لفظہ وتقدم النسخ انما ہوا اذ لم یکن قرینۃ علی تعین اسرار ہذا ثم یقف
 ہما نظر ہوا ان کون العقد حقیقۃ فیما ذکر کسب ودعوی لایا علیہ بل ہو حقیقۃ عند کمل وربط الیمین ہو مقتضی بالقصد فالیس
 لایؤخذکم اللہ بما صدر خطا وانشایؤخذکم بما صدر قصد او ہو شمل المستقوۃ المصطلی والنہوس یشمل فیہا الکفارة
 ولک ان تقول جب ان العقد ہو ضد کمل لکن ربط الیمین لیس ہو ربط بالقصد مطلقاً بل بالقصد بالابقاء ولذا یقال
 للعقد العقد کما صرح بکتب اللغۃ وہذا المعنی ہو لیسہ وشرعاً دلیل ہذا ہو مراد من قال انہ فی شریع لما حکم فی استقبال والا
 فلا منقول شرعی عند محقق صحابنا ثم انہ لو ارید لعقۃ الایمان ربطہ بالقصد مطلقاً کان الیمین اللغو یعنی واخلایا لایؤخذ بکلمۃ
 فیہ المواخذۃ ولم یقل یہ احد فقہ تین باقوم حجتہ ان حقیقۃ عقد الیمین ہوا ربط بالقصد بالابقاء وہو انما یكون فیما اذ حلف علی استقبل
 فانہم وکتمل ان یكون اسرار بالایمان المستقوۃ لانہا الاخری بیان حکم وان یراد باللغو فی اثبتین ما صدر لایمن قصہ ویراد
 بما کسبت قلوبکم لکسب بالغرم علی الایفاء فیکون سبب المستقوۃ وکمل المواخذۃ علی الذیادۃ او علی الآخرۃ ویکون المعنی لامواخذۃ
 بالعقاب فی بین جری علی لسان خطا وانما المواخذۃ بما کسبت قلوبکم بالمستمر علی الایفاء وعقدہم بہ وسعارة ہذا المواخذۃ

اعلم ہذا الاشیاء، ویکون الاتیان ساکتین من بیان الفوس للنو الفقی وجہ بدفع التعارض ایضا فاقم وثنما ماروی فی
تحريم نصب و اباحتہ فی سنن بلجہ و او دوان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منی عن اکل لحم نصب و روی البخاری
الا الترمذی عن خالد بن سہل عن حماد بن عمار عن ابي عبد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا کذا فی التقریر کذا فی الحاشیۃ و التخصیص
بتقدیم المحرم فی العمل و الاعتبار علی المبیح و تقدیم المبیح بالزمان فیکون متوقفا کما یتکبر النسخ فانه کان الایامۃ صلا
فصلو تقدم المحرم لثبوتها ثم بعد ذلک نسخ المبیح التحريم فیکبر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبیح فانه یقرر الایامۃ ثم المحرم
فینسخا فالنسخ مرة واحدة فهو اوسع و اعترض علیہ الامام فخر الاسلام ان ہذا موقوف علی کون الایامۃ اصلا و نحن لا نقول
کان الانسان لم یتبرک سدی قلا اباح صلاحتہ لبقراءہ المبیح و غنیۃ المحرم و قد تقدم ما شیدا رکائہ و لہذا اردہ بقولہ و
فیہ الاتساع فانه لو کان المحرم المحرم و المتاخر المبیح فقی الا جتناب عنہ لاجب و لا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبیح و ناسخیۃ
المحرم فانه لو عمل بالایامۃ وقع فی الخرج و ہونقول عن امیر المؤمنین علیہ السلام و وجہ او لادہ الکرام ایضا فی

مسئلۃ الحج بین الاختین بکاک لہمین

مسئلۃ اثبات مقدم علی النسخہ اذا تعارضت کما فی الشہادۃ عند الشیخ ابی الحسن الکرمی و شافعیہ و قال الامام عیسیٰ بن باز
یتا رضان و یختار عند الامام فخر الاسلام وغیرہ من المحققین انکان النسخہ بالاصل فیقدم الاتبات لان النسخہ من غیر
دلیل تقدم بحرج علی التعديل کما فی زوج بریرۃ امہ بنت خنیس و غیر ما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما فی
کتب الشیخہ کہ فی التیسیر و قد عارضہ الاجابہ بعبیدۃ النافی للحرۃ کما فی التیسیر عن امیر المؤمنین عائشہ قالت انہ صلی اللہ علیہ وسلم

اسما بہ وسلم غیرا کان زوجا عبدا و ہذا الاخبار انما ہو باعتبار الاصل لا فی عبیدۃ کان مملوۃ تہفیرۃ من قبل قالوا اخبارہا بالاصل
لعدم العلم بالحرۃ و الاخبار بالحرۃ لا یصح الا بعد العلم بوجودہا عن دلیل تقدم اخبارا حرۃ علی انہا نفسیۃ عنی العبدۃ و
حکم ثبوت اختیار و انکان الزوج عبدا و ان اختیار لیس بدفع عار کونہا تحت العبد کما علیہ شافعیہ بل بسبب حرۃ الزوج و عبید
المملوکیۃ و فحالۃ زیادۃ المملک علی نفسها فان علقا لہا و کما شہد بہ ماروی الذہری قطنی مرقعا طلاق الامۃ فطیۃ انہ عہدتما

جنتان و انکان النسخی تمام بوجہ بدلیلہ بالاصل فقط تعارض لان کلہما خبران علیہما ثبوت کلا اثبات و لا یستخرج کلا احرام لمتقول
فی ترویج مینوۃ کما روی اسننہ عن ابن عباس ترویج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ وسلم مینوۃ و ہونہم کہ فی التیسیر فی العمل للآخر

المنقہ ان علی الشہر کما یدل علیہ مینوۃ محسوسۃ احادیثہ فعارضہ ابو سعید و ابن عباس عن یزید بن الاصم صدیقہ مینوۃ و تہا دہو
سلام و شہ روائی ابی جلیۃ بعد ان رجلا اسلے مکہ و فی روائی الترمذی و ابن خنیسہ و ابن جہان عمر بلجہ رفع ابن ابی شیبہ

علیہ رانہ و صحابہ وسلم تزوج میسونہ و ہو حلال کنت الرسول بینہما کذا فی التیسیر و رجحان ابن عباس ترویج
بہ الامام و ایے رافع ضبطا و اتقان قال الزہری ما تروی ابن الاصم اعرا بے بوال علی ساقہ کجلیۃ شمل بن عباس

و روائی شہہ اقصیۃ فان روائی کلہم فقہا و کما قال البخاری و قوله علی الشہر شہادۃ الی ماروی مالک فی الموطا و عن سلیمان
ابن یسار قال بعثت ابی صلی اللہ علیہ وسلم ابی ارفع مولاه و رجلا من الانصار فزوجا بنت الکحاش و رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة قبل ان یخرج فقیہ للاحرام و علی ہذا قال الشیخ ابن الہمام ان ہذا الاخبار

بہ

اعم من زمان يمكن التمثال بالقول ومبذره ان مرسوم لم يغير الترخيل قبل وقوع الفعل بعد القول من غير مرسوم زمان المكان بالامتنان
 وان قيل شيئا في حاله في القسم الرابع وان كان القول مقصبا بالانه فلا تعارض صلا عدم شاكه الامتد في الفعل وان كان عاما له ولا
 حكما كان خاصا به وتبين في التعارض في حقنا لانا في حقنا عليه سلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخره فوننا في وان قبل فكماسيحي وعلى الاشياء
 وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتاسي فان خفي القول به فلا تعارض في حقنا وانما التماس في حقنا لوجود التكرار في زمان
 القول ايضا وفي حقنا لانا من القول والفعل تاخر لا تاخر وان قبل التاخر في قبل القول تاخر في حقنا وقيل بالوقت وفي الحكم في
 حقنا وتفصيله ان احدهما تاخر في حقنا قطعا وتعين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز صلا ولا يفي في التمسح لمطنون لعدم تعلق التمسح
 به فزرك ظاهر وان خفي القول بنا فالمتاخر فيما تاخر للمقدم قول لا كان له فلو كان قول لو لم ثبت التماس خصوصه بل عموما فمبذره
 نظر فانه قد تقدم في التخصيص ان دليل التماسي ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذكر المذهب المذكورة هناك وان قبل التماس
 فمذهب مختلف فيه اخذ الفعل لانه اول لكونه مساويا مشاهدا او التوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكسدة لان دلالة الاخر من دلالة
 لان الفعل لا يدل على علم مخصوص الا بالتمام امر ختمه بخلاف القول فانه مفيد مقبضه قال الشيخ ابن ابي عمير والوجه لتقديم ما قبله
 وذلك لان الكلام فيما هو موجب التكرار والتاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والا فمبذره لانه لا دلالة
 وقد تعارضوا فوجب التوقف وطلب التمسح من خارج كالاختيار ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
 عم القول له ولنا فالمتاخر تاخر في حقنا وحقنا لوجود شرط التمسح وان قبل التاخر فمبذره المذهب عامة فيه الا انه ينبغي
 ان يثبت التوقف في حقنا مذكرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طائفة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
 فقط فان خص القول بنا او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص بصلوات الله وسلامه عليه على
 آله وصحبه وسلم وفي حقنا المتاخر تاخر قول لا كان او فعلا لوجود التعارض كما في خصوص به ابي كما ان المتاخر تاخر فيما اذا
 خص القول بصلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم وعند الجمل كما علم قبل القول وقبل الفعل وقيل بالتوقف وهو المختار وعلى
 الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التماسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقنا
 عليه السلام فان خص القول فلا تعارض بامر وان تقدم فالفعل تاخر اياه وان قبل التاخر فمبذره المذهب المذكورة
 من خص القول والفعل والتوقف ومختار الاكسدة التوقف خذرا عن الحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل مهنه السدافع المتعارض
 المستلزم للتسخ الذي هو خلاف الاصل ينبغي لو قيل بتاخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم التمسح فالقول بتقديم الفعل راجح فلا وقت
 كذا في شرح المختصر ووجه بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه لا يتغير وهو متغير على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا
 بالبحث عن فعله بقول مراد الناظر ان الوقت علم لها واه ليس مينا ويل تقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فينا تعرض هذه
 المسئلة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدره بيان لفائدة قد بررنا بقولنا لو سلم الى منع
 عدم الفائدة فان معرفة احوالاته لشره فيهم والابان بهما من عظم السعادات وال مقصود الرفع ان المستخرج لمطنون انما
 تكفي لوجوب العمل به واما الاقتقادات فلا بمنه من الحق شيئا او البحث عن احواله لا يفرع عليه تكليف فلا يكلم بالترجيح لمطنون
 انفسه به به بناء على الايراد عليه في فانه وان كان القول خاصا فالمتاخر تاخر ايا كان وان قبل له بناء على المختار لمسلم بالوقت

في
 في

في

لما رواه الاوجه بالاخص لا احتياط وذاك ان لم ياتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعاقب وهذا انما يتحقق في بعض ما يوجب
الشدته تعالى عليهم وان كان يقول عاماله محرم ولنا فلما كان خاصا له عدم وبنا عليه ان لما خسرنا ما ناسخ وان هبل فالتحارر اقول
في هذه صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحابة وسلم والقول في هذا والوجه ما فيه الاحتياط فافهم * * *

فصل في الترجيح وهو في صطلح الشافعية

اقران الدليل بما تخرج به على معارضة في اداة اظن او لا اظن عندهم في القطعيات وهو ما يجوزوا الترجيح بكثرة الادلة ومنه وهو
اسم الترجيح يوجب العمل به في رجحان سقوط المتن عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مرجح عليه ومنه
اعتبار مرجح مع وجود المرجح خلاف المعقول لكن يبطل ما ادعيت له شافعية انه لا بد منه انقص من المشاركة في اصل اظن دون
القدر حتى يجوز التحفيض العام بما هو دون في اظن ومنه اى من الترجيح تقدم في العمل خبر ارم المؤمنين عايشة بصديقته على قوله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم الذي رواه الامام رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء لان الزوج اظهرت اعرف بهذا الامر و
اور عليه مع شهادته اثنتين حسنا انما فاقه قد قوى الشهادة الاولى بانضمام شهادته دون الثانية فيثبت ان يكون رتبة
مع شهادته وان واجب بالانضمام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالك في التفسير وشافعي وجمهور اهل البيت عليهم السلام رجحان
بالفرق بين الشهادة والرواية فكم مرجح للرواية لا يترجح بين الشهادة اقول لم الامر ان نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعا ويجب
الحكم عند وجود شهادته اثنتين وسبب اى العلة التامة لا يتردد ولا يتغير فبالاربعة والاثنتان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان
لا حد هما على الاخر في ايجاب فافهم وعند اكثر المفتية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتعارضين على الاخر بما لا يستقل حجة
لوانه قد تخرج عندهم بكثرة الاول ظاهر هذا الكلام يدل على ان اطلاق الترجيح بكثرة الادلة متفرغ على هذا التفسير ويجوز على الاول
وليس كذلك فان النزاع في الترجيح بكثرة الادلة متفرغ معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل تفسير ان متساويان على الترجيح
فان المرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد بالعارض كثره فبكثرة الادلة لم يقين عندنا باليد
ما يترجح به وانما عدلوا عن ذلك لتفسير الى هذا اظهار ايجابا هو الواقع عندهم لكونه اول على المقصود بخلاف تفسير شافعية فانه
لا اشعار فيه الى هذا فان قلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال ونما صرح بترجح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس
وحده فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد لا الاصول التي هي بكثرة وكثرة الاصول انما هي بدت قوة في العلة فتترجح
على علة القياس الا انهم ترجم الترجيح الواقع بين اثنين اما في اثنين او في اسدتم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كما حكم
عندنا تترجح على التفسير وعلى التفسير على النص والنص على الظاهر ونحفي على الشكل ولا يفتح معارضة واحد من القياسات
اصلا وقدموا والاجماع تترجح على النص وقدم بيان والعام عاما غير مخصوص تترجح على العام لمخصوص نحو المعنى عن بيع و
شرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى اصل الشد البيع تقدم المعنى فانه عام غير مخصوص وسره فيه يابدهم ان العام
الغنيب لمخصوص قطعه والمخصوص قطعه والحكم الموكد على غيره لاحتمال غير الموكد التاويل والموكد لا يتبدل او بعيد فيه والرواية باليد
تترجح على المعنى اى الرواية بالمعنى لاحتمال الغلظة في نقل المعنى وما جرس بكثرة فقلت تترجح على ما يلو فقلت لان الاول
اشد دلالة على الرضا من الثاني والاقل احتمالا مشترك بين الاثنين تترجح على الاكثر احتمالا لا كما مشترك بين ثلثة او

ان كانا متساويين في الحكم فترجح الترجيح بالاولى لانها اقرب الى العلم والاولى اقرب الى العلم والاولى اقرب الى العلم

ازید اعلم ان ہذا التریج مذکور نے کتب اشافعیہ و فیہ نظر لان مشترک بین انین و مشترک بین ازید ان اقترن کل بالقریۃ علی السواء
و تعین لمسردا فاکل سواء و امکان قریۃ تثنیۃ لمسردا فی احدہما اعلیٰ من الاخر فالترجیح باجلا و انفسا و لا دخل فی القلۃ الاحتمال
و کثرۃ و المجاز الاقرب تیرج علی الامید یعنی ان انفس استعمال فی مجاز اقرب تیرج علی نفس استعمال فی مجاز امید اذ انما رضا
و ہذا التریج ایضا مذکور فی کتب اشافعیہ لانه اسی المجاز الاقرب اقرب فی نفسہ غالیا من المجاز الامید فانرفہ ما قبل ان المعنی بحقیقۃ
مترک فی کل منہما بدلیل و المعنی المجازی متعین فی کل منہما بدلیل فہذا التماس علی المجازی علی السواء فاما التفسیر و البعد فی قوتہ
الذلالۃ و ضعفہا فلا وجہ للتیرج وجہ الدفع ان الاقرب اقوی فی الغم و ہذا دفع مندرج لان المجاز الامید من القریۃ اعمیۃ لا یتبع الیہ
عند سماع ذلک انفس شل لمسارعتہ الی التفسیر لان سناط مسرعتہ الغریبہ و قد ہذا التماس المجاز الاقرب علی الامید اذ انما تعلما
کلام واحد و یکون قریۃ موجودہ فائدہ عمل علی الاقرب و ہذا واضح لکنہ لم یسألہ تعلق فیما نحن فیہ فان الکلام فی تعلق فی نفسہ
و محصول ما ذکرہ ہذا القائل انہ لا مجال فی لفظ تحمل المعنی مجازی بین مستندۃ صارفتہ من حقیقۃ احدہما اقرب و الاخر
فانہ تیرج الاقرب و المجاز الاشرع علاقۃ بہما التیرج علی قیہ ہذا ایضا مذکور فی کتب اشافعیہ و یرد علیہ ما مر و حیثۃ اشہد
تیرج علی النکرة فی سباق النفی و غیرہ من الالفاظ و المعانی لا فادۃ لتعلیل سے لا فادۃ عنیہ نہ و تعلیلہا بحکم المعنی :
و ان النکرة و حکم الحلل اقوی من غیر الحلل و قد خصی منہ اسکر و لیتہ بعدہ لا سے نفع کتب من لکون تصانیف اہلوم سنی میں
اشہد و ہوا الاطر و الحجج الحلی بالام و الیہ قول تیرج علی التفسیر و التمر بالکلام و ایضا مذکور انہما جہتہ فی انفسہما و ہذا
الحجج و الموصول فان استحالہا فیہ قل تحلیل و التریج فی البین قد یکون با اہمیتہ یا شیون انکم المذاہ یا حدہما اہمیتہ فہذا
اشاع من حکم استفادہ من الآخر فالایہم و ہج من شیبہ و کالتکلیف من حکم تیرج علی حکم التمسک علی الذنب اصح لان
التکلیف اہم و المقصد للصدق علی شریعتہ اسی الثابت بالاقضاء ان حل صدق و کلام تیرج علی الثابت و مقصدہما لا یل
اشد و عیہ عند التعارض فان یصدق اہم المعنی تیرج علی الامر و ان دفع البغۃ استفادہ من النہی اہم من جلب البغۃ استفادہ
من الامر و لہذا راجح مقتضا حدیث النہی عن الصلوۃ فی الاوقات المکرہتہ علی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ وسلم من نام من
صلوۃ و نسیمہا فلیصلہا اذ ذکرہ فان ذلک وقتہا و وہ سلم فیما توارضا و اخرجہم تیرج علی غیرہ من الاحکام لہذا لک انما یط
و لہذا قد مر حدیث النہی لہذا کور علی حدیث بابا ذلک فی الحجۃ و وقت الاستواء و فی کرمہا و قبل تقبیم الاباحۃ و ہذا علی غیر
مطلقا و چونختار التریج الاکبر صاحب الفتوحات قدس سرہ لانه علیہ السلام و صحابہ و سلم کان کجہ بہ تحقیق علی
امتہ و ہذا ہر بقا و الی حکام علی ما یحب و قبل المحرم و ما یحب ہذا و بان لا تریج لانه ہما علی الخ و ان تریج انہم کان لا اعتبارا
و لیس ہنا لان ترک الواجب و ارتکاب المحرم بمنزہ و احد نہ او شیت و ہذا حکم تیرج علی سومیہ لان الذراعات انہما لہذا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کف کان یخیر لہ و ہذا و موجب الطلاق و اتفاق تیرج علی فیما لان ہو ہما فی قوتہ المحرم و تیرج علی
الحلل اسی حکم لہذا کور مع اعلیٰ علی غیرہ اسی حکم الذی لم یذکر مع علۃ لان ذکر اعلیٰ تبادی علی الایمیتہ و ما ذکرہ لیس تیرج علی نصیضہ
لان ذکر سبب قریۃ الایمیتہ و التریج فی البین قد یکون بالاعلیۃ کاخصیص تیرج علی التاویل یعنی اذ انما ہذا و توارض وجہ
ہما تخصیص احدہما و تاویل الاشرع تیرج کاخصیص بالنسبۃ الی التاویل کما تقدم انہما تیرج تخصیص عند معارضۃ انما صر

ووافق لقياس من ترجع على مخالفة يعني اذا تعارضت ائمة واحدة بما وافق للقياس لا اخر مخالفة له قالوا وفق مرجع على المذهب
 الاصح لان الموافق ترجع بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة باقراده لا يقع به ترجع بل لان
 الغالب في الاحكام ما يكون معلوما بقياس عليه غيره ولفظ تاج الغالب فالظن بثبوت اقوى وما لم ينكر الاصل واية انكار سكوت
 على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يري سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار سكوت لانه اذا انكر انكار التمكن بسقوط غيره
 عن كونه اجماعا فلا عند ادبه حتى يعارض به من يعجز عنه ويطلب الترجع والتفتي ترجع على الاثبات فيما الغالب فيه ائمة لو كان ولم يشهر
 كحديث عدم اتقان الموضوع بسبب الذكر على حديث الاتفاق به وحديث سبب رمل ام المؤمنين عائشة بعد يقظة الصلوة
 على حديث انتفاضة سبب النساء انما به استناد هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه ائمة مع عدم الاشتداد مردود لا تميل
 به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضا كحديث النفي فلا يطلب الترجع والترجيح في المتن قد يكون يعمل بخلافه الرشدين فان
 انما به من مسلم تبادر ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الواجب العمل وقيل يقع الترجع بعمل اهل المدينة
 فانفسهم اعرف بالاحكام تكون لمدينة ائمة تبطلوا في مقتضى الحديث كما ينبغي الكبر حيث اكد به وفيه ما فيه ترجع في
 استند يكون يقفه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار بآيات الاستحيات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات
 فخط انفسه انما فان اتقوا في ضبطه كما ينبغي والمتورع يعيد عنه استاهل منه وقوى بضبطه لا يشبه كما تقدم من ترجع ابن عباس على
 يزيد بن اسم ويكون الترجع معلو الاستناد وهو قوله الوسائط قيل قرب الاستناد قربته الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة و
 سلم ذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للتحقيق ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط العقلية كثيرة لبيان سبب الفهم يعني كحديث
 ادراك كثير من قوة الذهن فما لظن من رواية تلك الوسائط العقلية ضعف بكثير من احاصل عن الوسائط كثيرة فالاعتبار
 للفقهاء وقوة بضبطه العقلية والكثرة تامل فيه كابي بن عتبة ان ابا حنيفة اجمع مع الاذاعي فقال الاذاعي ما بالكم لا ترفعون عند
 الركوع والرفع سنة فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم فقال الاذاعي كيف وحديثه
 الزهري عن سالم عن ابي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يقف في الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد
 الركوع فقال ابو حنيفة حديثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم لا يرفع
 الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشئ من ذلك فقال الاذاعي حديثنا عن الزهري عن سالم ابي بن عمر ونقول حديثنا حماد عن ابراهيم
 فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر محبة
 وفضل صحبة وللأسود فضل كثير وعبد الله بن مسعود فخرج بفقته الرواة كما راج الاذاعي معلو الاستناد وهو المذهب المنصور عندنا
 كذا في فتح القدير وانت لا تذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان ترجع بفقته الرواة اوفق عنه معلو الاستناد واما
 ان علو الاستناد لا يقع به الترجع أصلا ولو عند ائمة ائمة في ائمة واهلها فليس بلانهم منه والترجيح في استند يكون اعتبار
 الرواية لان المعتاد في ائمة ائمة خلافا لشمس الأئمة وهذا لان اعتبار الاول له في الصدق ولا في ضبطه حكم من مقتضى ظهوره
 بل كيدون ولم من لا اعتبار بهم يكون شأن الحديث فانهم ترجع بعلية بالعبودية اى معرفة الرواة العبرية في الترجع من المذهب
 خلافا للبعض وذلك لان المار بالعبودية ميسر عليه بضبطه في الاعراب بخلاف الجاهل ويكوننا عن حفظه للشمسة على

ما یؤتیہ بروایتہ عن فتوحہ لان اہتمام الحافظ بحدیث اکثر وشہ علی اہتمام احمد علی التواتر فیما فیہ ولا یحکم بالخط بآئذ کر عندہ
 حقیقۃ فلا یحکم بحدیث رواہ انہ مکتوباً عندہ وعرف انہ خطہ ثقیلہ لکن لا یتذکر فیہ ویكون بكونہ من اکابر الصحابة خلافاً للثلاثین اسے حقیقۃ
 و ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ فی عدمہ بما دون الثلث بعد علی الزوج الثانی کما سیدم لثلاثتہ علیک الزوج الاول بالسنہ و
 ثانیاً بعد ابانہ الثانی او موتہ کما فی التعلیقات لثلاثتہ کما کان بملک من قبل قانہ مروی عن ابن عباس و ابن عمر وقد ختماراً و
 عدمہ عدم مروی عن امیر المؤمنین عمر و امیر المؤمنین علی علیہ السلام کذا قال الشیخ ابن السامی عنہما و لا یندب علیک انہ ما ذاراد
 بكونہ من الاکابر ان اراد الاکابر فقابہ و در فاکل متفقون علی ترجمہ روایتہ وان اراد غیر ذلک من اکثر الثواب والا فضلیتہ
 عند اللہ تعالیٰ فامطالعہ ان ہذا المادخل لہ فی روایتہ احدیث ولم یندب احد ان مرویات امیر المؤمنین علیہ السلام من مرویات الشیخ
 عثمان و امیر المؤمنین علیہ السلام و ابن مسعود و ابن عمر و لم یسمع اصحابہ کثرت رجحوا خبر امیر المؤمنین عائشہ لوجوب العمل بالاکمال علی
 مردس امیر المؤمنین عثمان بعدم وجود وجوب شئ غیر الوضوء و اما ذکر من مسئلۃ عدمہ فلیس مما اخرج فیہ شئ الا یس فیہ ترجیح خبرہا
 علی غیر امیر المؤمنین بل اتباع نہ بہا و لیس ذلک لہ صیحا بل یجوز ان یكون و افق جہادہ اجتہادہما مع ان ابن عباس لم یکن
 فی الفقاہتہ دون امیر علی المؤمنین فسلما ترجیح قولہما علی قود و ہو ترجیح الالح لہ فافہم و لہ ترجیح فی اسنہ قد یكون بالباب اسنہ
 اسی بباشرة الراوی وقد یكون بالسر یہ عند السملی لانہ اسع و ذلک اذا بعد الاخر بعد البعد اہمیت یکتل لخط فی السماع بان
 یسمع لبعض دون لبعض الاخر و ہر رجحان فیہ الا افراد یکج من روایتہ ابن مسعود انہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل بالرجح لانہ
 کان تحت ناقۃ فیکون اقرب اسع الابلال و رجحانہ بقرآن فمن انس کان اخذ بزماہدین یقول لیسک بحجۃ و عمرہ
 اعلم انہ اضطرب الروایات فی حجة الوداع ففی بعض انہ اور و یکج و فی اخری انہ قرن بالحجۃ العمرۃ باحرام و فی اخری انہ تمتع قال
 الشیخ عبد الحق الدہلوی و اکثر الروایات شاذہ بالقرآن و معظمہ مع بانہ اہل اولاً بالعمرة ثم ضم الیہ بالابلال بالرجح ثم قال
 صین التلبیۃ بعد ذلک لیسک بحجۃ و عمرہ فمن سح القول الاول علی التمتع و من سح القول الثانی ولم یکن شاعر ابانہ اہل من
 قبل بعمرة علی الافراد و من کان عالماً بحقیقۃ الامر و سح القول الاخر و ہم الا اکثر حکوا القرآن و سح الروایات القرآن شہوۃ
 بل یکا و تبلغ حد التواتر لہنوس و اشد اعلم ولہذا الاختلاف یختلفوا فی ان افضل ما ہو عندنا القرآن و عند شافعی الافراد و عند
 مالک التمتع و قال احمد لیس ان اساق المدی والافا لافراد فافہم و اشد اعلم بحقیقۃ الحال وقد یكون بالتحمل باننا و سمل فیکون
 بالتحمل باننا سمل ارجح عما یحکم صبیحا او کافرا لان اہتمامہ سمل البانج بالسما شہ من اہتمام غیرہ وقد یكون بتاخر الاسلام و ذلک
 اذا کان متقدماً الاسلام لم یسمع بعد اسلامہ بان مات قبلہ و صریح متاخر الاسلام بانہ سح بقیہ و ہذا اظاہر حد اکالوار و بالمیثۃ
 المظہرۃ قانہ مرجح علی الوارد بکۃ فان کثرت با و ردة بعد الحجۃ و الغلبۃ فیما و ر بکۃ لما و رد قبل الحجۃ و الذی ینزل بعد الحجۃ
 لیسے برینا و الذی قبل الحجۃ لیسے یکیا لکن ہذا التزج انما یكون فیما اذا لم یعلم در و دہان مکتۃ بعد الحجۃ و قد یكون بصریح السماع
 و الوصل علی الغنۃ لاحتمال الارسال و الاقطاع فیما و فیہ نظر لان القائل المرسل لا یعلم ذلک بعد عمرہ الہ لخص و بانہ
 و کونہ غیر بریس نہ لیس التواتر قال حکم الا حدیث البغۃ التي لم یس فیما نہ لیس متصلہ بالاجماع کذا فی اوجہ شذیہ مطابقتا
 لما قال الشیخ ابن السامی و اظاہر ان قبول المرسل لا دخل لہ فی الایراد فان اتصال البغۃ من غیر المدسس بانما عاسکف

فے الابرار والہذا لہنتہ احتمال الارسال وانکان ہولایرسل الی عن ثقتہ فالمرح بالسماع ارجح البتہ لان لم یسند مقدم علی المرسل
 فکذا قطعنی الاسناد علی کمال الارسال فاقم وبالاتفاق علی رقیبہ ریح مقطوع الرفع علی ما تھلک فی رفقہ الامامین للدری
 فیہ مجال فان الوقت ہناک کالرفع لتعین ہتہ السماع ہناک وقد یکون بالمدکورۃ فی ریح مردی الذکر علی مردی الاثنی لکن
 فی غیر احکام لساوی احکام یکون الغالب فی معرفۃ لساویہ ریح خبر الکرکوع الواحد فی صلوۃ الکسوف علی غیر تعددہ لان
 راوی التعداد امیر المؤمنین عائشہ وراوی الکرکوع الواحد حمزہ ابن حبیب کما روی الترمذی وقال حسن صحیح لان ہذہ بحال
 کشف للرجال لکن حدیث تعدد الکرکوع رواہ ابن عباس ایضاً علی ما فی الصحیحین فلا یمیز ہذا انھو من التبریح ویکون لہنتہ
 الی کتاب معروف بالمتہ کا صحیحین لان لہنتہ الیہما تریح علی ما لم ینسب الی کتاب لان مرویات الصحیحین راجعہ
 علی مرویات آئمہ اخرین فان ہذا الایاد علیہ العقل والقل ولا من یستد علم وفحش من ہذا ماتان
 ابن الصلاح واتباعہ ان مرویات آئمہ الاخرین برواۃ ہما جرحہ عن مرویاتہما کما قال وکون ما فی الصحیحین راجعاً علی ما یروے
 برواۃ اکتبر علیہما بعد امانتہ المخرج حکم محض کیف لا یکون حکماً ولم یسلم کثیر من شیخ مسلم من غوائل الخبیث کما لم یسلم من
 غیرہ الا ان شیخ مسلم اکثر ہم یرون من حسنہ وفی صحیح البخاری کما فیہم کیف یکون المرسل عن ہذہ الرجال مختلف
 فیہم مقدما علی مروی غیرہ عن متفق الصحۃ دہل ہذا الایات وعلی الاثرہ جمیع ما فی کتابہما م و قد قرنا من قبل فتدکرو
 قد تبارض التراجیح فیوجد فی احد المتعارضین ترجیح و فی آخر ترجیح ختہ کابن عباس عارضہ بارافع فی نکاح ام المومنین
 سیموۃ فان بن عباس روی انہ علیہ و علی آلہ وصحابہ صلوۃ وسلم کما وہو محرم وبورافع انہ نکحہا وبہا طلالان وابن عباس
 راجع علی ابی رافع ضبطاً وفہما وبورافع راجع علیہ مباشرة فیث قال کنت الرسول بینما فتنا رضائے الرحمان ایضاً ولا یبعد ان
 یقال التبریح بالفقہائہ والضبط راجع علیہ بالمباشرة ورجح ورجح ابن عباس بان الاخبار با الاحرام لا یکون عن معانیہ لہنتہ
 الاحرامیہ فیکون مسلم اقوی ورجح ابورافع موافقہ صاحب الواقفہ قالت زوجتہ وکن حلالا وصاحب الواقفہ اعرف
 بحالہ فتنا رضائے ہذا التبریح ایضاً فیخلص بالجمع وذو ابی جوز التبریح عن ان ثول فی خبر ابی رافع من قبل اطلاق حبیب
 علی المسب اقول لا یخفی جواز یجوز النکاح فی خبر ابن عباس عن الخطبہ فتنا رضائے لہنتہ فی وجہ الجمع ولا یمیز علیک
 ان قولہ ونبی لہما وہو طلال بابی عن ارادۃ الخطبہ من النکاح فہو غلطہ وروایہ ابی رافع نفس فردایہ ابن عباس راجع من
 ہذہ اکثرت فیخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوی علاقیہ فی سارع الیہ الذین دون مجاز الخطبہ نال فیہ وقد
 یکون بعضنا اسی بعض لہنتہ ارجح اولی من بعض ختہ فی ریح عند التعارض کالذاتی من المسد فی اسی کالتبریح الواقع من اللہ
 فانه اقوی من التبریح الواقع من العرفۃ مثل صوم معین کصوم شہر رمضان والذہر لیسین قوی قبل نصف من الیوم
 فلم یثبت من اللیل فیضہ منوی وہو الاساک الواقع بعد النیتہ ولعلہ لا وہو الاساک الواقع قبلہا من اول الیوم ولا
 تجزئی فی الصوم الخو جیب بالاتفاق فعارضہ کمال وہو اذ بعض الاجزاء یفقد ان النیتہ متعمدہ وہو کما روی لہنتہ
 فرج اشافی الاول لان اہواءہ یقتضی النیتہ فی کل وقتہ عند مستہنن لانہ علیہ فافتمہا بالاداءۃ النیتہ فی کلمۃ
 مسلم وفضلاً ما قبل کل خبر ممنوع بل لعیادہ تفتقر نہما بالکب فیہ مصدقہ اول الاخبار کما فی صلوۃ وسما مایکفی فیہ لہنتہ

بأكثر الأجزاء ويتبعه الأقل موقوف على ما بعد ما نعم لابد لذلك من مجتهد وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء أبو حنيفة رجع الثاني
لأنه لا يشهد حكم الكل في موضع منها بزيادة دليل صحيح صوم عاشوراء المنوس من اليوم عين كان فرضاً وبذا اذني لانه بالأجزاء
بغلات التبرج بالعبادة لكونه بالعرضة أقول في كون العبادة فرضاً حقيقة شرعية للصوم نظراً لا صحيح على رأسه لأن الصوم
عبادة عندنا مما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل السنة بل الوجه انه لم يوجد هنا سفه الكل أصلاً فان بقدر التبرج
من الهيئة قد وجدت

مسألة لا تبرج بكثرة الأدلة والروايات لم تبلغ حد الشهرة عند الأمايين بل هي حنيفة وأبى يوسف خلافاً لأكثرهم الآية الثالثة
والأمام محمد لما قيام المعارضة مع كل دليل فان كل واحد واحد دليل مستقل فعارض واحد كما يعارضه بعارض آخر فيسقط
الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فان شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين فحينئذ يكسب بعارض شهادة
اربعة ولما ائتمر اجتماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عمر هو أن لا م على من هو ابن عمر فقط
مع وجود سبب الميراث فلا يكون الأول عاجباً للثاني بل يستحق بكل قرينة مستقلة فكذا الأدلة الكثيرة التي كل منها سبب العلم
لا تبرج على الواحد ولما ائتمر اجتماع الكل على عدمه أي عدم الترجيح في ابن عمر حال كونه زوجاً على ابن عمر فمقطع وجوده
فكذلك هنا نعم لو كان هناك كثرة لها به جماعية موجبة لما لا يوجب احاداً مستقلة لا ويكون اقادة الاحاد مشهورة بظاهرها الهيئة
اقادت قوة زائدة الهيئة كما في التواتر والشهور ولا يخفى على القطن ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان لكل ما يفيد قوة
الشهور الا ترى ان زيدا يقاوم كل واحد ولا يقاوم الكل واما الثاني والثالث فانهما يتجان لو كان كل من جتي القرابة يقتضي
العصوبة وليس لك فان الزوجة اذا انفردت يقتضي استحقاق النصف لا غير وكذلك الاخوة لا م لو انفردت فقتضت
استحقاق السدس كذا في الحاشية وثبت لا يذهب عليك ان محصول الدليل الاول ان كل واحد من الأدلة ملزم حصول
النتيجة ففي عطاء النتيجة كل كاف وسبب كما تحصل من الدليل الواحد كذا من الدليلين فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة
فانحسم المنع ومن هنا تنبع في المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل
يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانهما لا يقبل القوة والضعف والاليم بقطعيات نعم عند كثرة الروايات
تلكيك مجال فان الهيئة الاجتماعية المعارضة يفيد قوة لم يكن من قبل فانهم محصول الثاني والثالث ان قرينة العصبية الزوجة
او الاخوة لا م كل كان ملزماً لاستحقاق الميراث وان لم يكن كل منها عصوبة ولا يحصل باجتماعها قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها
لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فانهم ولجمهور ان القطن يتقوس بتبرج بكثرة الخسبة من
تحت يتي على اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيرجح ولا يذهب عليك ان هذا لا يجرى في كثرة الأدلة فان استحقاق
بالترجيح فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم رداً انما الماد من الماد كانت اكثر وقدرج امير المؤمنين عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة
خيرهم والمؤمنين وعدنا فلم يتبدوا التقوى بكثرة الروايات ولعل هذا القوة ضعيفة مراتبها متفاوتة ففي اعتبارها نوع من العسر والشد يبرر
السبب قول يتيقن به الكثيرة الاجتهاد فان عدم التبرج بها وتفاق بينها وتكلم مع الهيئة الى اليقين بالاجتماع كما انه يشتهر كثرة
الروايات بالتواتر الى القطع وجوابه ان القطع يحصل بالاجتماع تبدي يحصل دفعة لا بان تبرج بطن الحاصل باجتهاد الى ان يتقوس

بالتفهام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى تعيين بنات الرواة فان اظن فيه تقوى بالانضمام فيتم النواتر الى القدر فافهم

الاصول الثالث والاربع

وهو لغة الغرم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وحي قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يصيام من لم يحج يصيام من ابليل والافاق
وكلاهما اى الذى يبنى الغرم والذى يبنى الاتفاق ماخوذان من الحج فان الغرم فيه حج، نحو اطره الاتفاق فيه حج الاراء اصطلاحا
اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعى ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقا مستمرا
الانقراض ومن يشترط عدم الخلاف سابقا يتركبه واثق ان احد هذا او شرط لامة الامر من انما يشترط للجهة فافهم قال الامام
حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق ائمة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم على امر دينى وادركنا في المجتهدين لا يتصور
لان اتفاق من سيجب لم يعلم بعدد انه لا يطرأ ان لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدد المجتهدين فانه يصدر عليه اتفاق الامة ليس
اجماعا اقول الموجود من الامة ائمة ام لا وعلى الاول فان اتفاق الامة وهم الموجودون منه صور قطعا ولا عبرة لمن سيجب فلا يرد الاول
وعلى الثاني فلا مجال لان تبيينهم ان لم يبق مجتهد ولا يجزى في المستقبل فلا يرد الثاني قالوا ردا على اليراد من لا كلاهما واثق وروى
الثاني لان المتبادر من الامة الموجود منهم واجوب عنه ان مادة التققن يجب تحققها وهو هنا ممنوع فان خلوك عصر من المجتهدين
هو خلاف الواقع وقد يدعى ان مادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله وصحبه وسلم
والسلام لا يجمع ائمة على الضلالة وانما خالف هذا الحق احرارهم لا يقتاس فافهم

مسألة بعض النظمية والشيعة قالوا انه محال ونسبه غير واحد الى النظام قال اسبكي انما هو قول بعض اصحابه وانما اى النظام نفسه
فما لا يتصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضى وابو اسحاق الشيرازى والامام السمرقانى كذا فى اى شيعة ولو سلم انه غير متمم فالعلم به
محال ولو سلم اسكان العلم به فنقله ايضا محال اما الاول وهو احوال الوقوع فاولا لان استسارهم في الاطراف يمنع نقل الحكم اليهم عادة و
اذا منع نقل الحكم منع اتفاقهم واجوب هذا مجرد دعوى لاسع في التواتر كالكتاب فانه يشتهر لا يكتفى على احد ولا شئ فى احوال الاسلام
ايضا لان الامة المجتهدين كانوا قليلين معروفين في نقل الحكم اليهم ولا منع ايضا بعد خبرهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على
الطالب السجاد وتانيا لانه لو كان فاما عن قطبي او طئي ولو كان عن قطبي لنقل هذا القطبي ولم ينقل فليس واطنى يتبع الاتفاق عليه عادة
لا خلافات الفراع واجوب بالمتبع فيما فلا سلم انه لو كان فاطم لنقل هذا القطبي لنقل القطع والشافعية عن نقل القاطع يحصل الاتفاق
لعدم الدواعى على النقل ولا سلم ان اظنى يتبع الاتفاق عليه بل لو كان حليبا جاز الاتفاق عليه واطنى ربما كان حليبا فيقبل بقرى
فيتفق والاتفاق انما يتبع فيما يدق من اظنى واما الثاني وهو استحالة العلم فلا تنل معرفة علماء اشدق والغرب فضلا عن اقوالهم فاحال
معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا تقوى هو اسما وظاهر انه يستحيل عادة قيل في حوائش
ميرزا جان فيه انه يجوز ضبط النتائج بان يعلم ان زيد اى ظهر كذا على كذا ثم با فرو يعلم ان عمر اى ذلك الوقت كان على ذلك الحكم و
كذا اى با فرو يعلم حال كل احد ذلك بان لى اى يعلم با خبره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذا في الاخبار والمناهي بان الحكم كان تقرا
عنده تلك الساعة لنقض فلا يعلم كونه الحكم عنده الا بافتاء وكلمة في ذلك الوقت ذلك الحكم اى احد الحكم واحد في آن واحد مع اختلافه في اوقات

والمعاريب مما يحيل العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى وانه لا يذهب عليك ان اقرائن الخارجية ربما يفيد العلم عادة فلا يجوز لكذب
 الغرض سيفضل القول بشارع الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الاحاد لا يفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممنوع عادة ولا يتر
 بالنقل الا الاحاد والتواتر من ههنا قال الامام احمد بن ابي حنيفة على امره وكاذب وبجواب عما انه تشكيل في الضرورية فلا يسع لمشيبه
 الشوطانية فانما قاطعون بالاجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون في صواب من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القطع بالمثل لا يكلف
 الجواب عنه وقول الامام احمد بن محمد بن علي انفراد العلم بآقوله فان الاجماع امر عظيم بعيد كل البعد عن تخفي على الكثير ويطبع الواحد والمجمل سعة
 حدوته الان فان كثرة العلماء والافتراق في البدار فيه المعروفين مرئيب في نقل اتفاقهم فانه يترتب في مواضع كثيرة فلو لم يقع اليه لما سأل في الاجماع
 قال الاسفرايني نحن نعلم ان سائل الاجماع كثير من سائر هذه المسئلة قد اوقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل ومتعذر فان
 معرفة الناقل عيان العلماء والمتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختار او رجح كل قبل فتوى الاجماع وعدم الاظهار
 خوفا من تسليل عادة وتقديم القاطع على المظنون فامر ضروري عقلا وبهرت اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضرورية لا نيكه احد وهذا النحو من العلم
 غير شك عند احد والعلم بالاجماع على خلافة افضل بعد يقين من ندره الامتداده من ندره القبول لان اختلافه امير عظيم لا يشيبه ما عداه
 حتى يترك كل احد في الجمع والاختلاف ومعرفة ان قصته عند القضاء ونهذ يفيد علماء ضروريان الاجماع قد وقع واما بطريق النقل فلا يكاد
 فيه وتحقيق ارقام ان في القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسماهم واهليانهم وكنيتهم خصوصا
 بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ثم انما قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واحوالهم للمجادنة بطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار
 عدم الرجوع عما هم عليه قول الاثر علماء ضروريان وبنيته اقرائن جليلة وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقينا انهم لم يكدوا فيه لا عمدا
 ولا سهوا ويمكن ندر العلم لا واحد ولما لم يملك نقلهم ندره الا بغير فيهم فلهذا من الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من ندر القبول فانهم شاهد
 جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر منهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحد منهم لم يرجح قبل تقديم الاثره و
 علم من حالهم ان ندر كان نهجهم فعمل ان اجماعهم وقع عليه من غير رية وكذا انه امر اختلاف علم بالاشارة بوقته كل واحد من الصحابة الذين
 كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابد حتى جاسين كان خارج المذنية فباع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
 اجماعا فقل هو لا العلماء بفقده بان لك ان الاستبعاد فيما استبعدوا وان ما ذكره تشكيل في الضرورية نعم لا يمكن معرفة الاجماع
 ولا النقل الان لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط لهم علم احد فقده بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغلفة في غاية السقوط لا يفت
 اليه فاقتره لا تامل فان ذلك عذرة

مسئلة الاجماع حجة قطعية ولا يفيد العلم بما رزم عند اجمع من اهل القصد ولا يعتد بشبه ذمته من الحقارة والخوارج والرد افض لانهم ما تولوا
 بعد الاتفاق تشكيل من ضروريات الدين مثل السوطانية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بقطعية المتخالف
 للاجماع من حيث هو اجماع واقفاهم على تقديم على القاطع وعندهم تفرق عصا الجماعة من المسلمين امر عظيم واما كبرياء العادة
 يسيل اسيل ندر المسيل من الاخبار بصالحين من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكمه بالاسيما القطع يكون الجمالقة امر
 عظيم الا عن نفس قاطع بحيث لا يكون للارتباب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وفتاويهم علماء ضروريان بانهم ما كانوا
 يقينون بشيئ الا ما كان كالشمس على نصف النهار فاعتلت هذا استدلال على حجة الاجماع بالاجماع وهو دور قال ولا دور لان الدليل

وجود هذا الاتفاق بداهة اعتبارية فلا دور في تفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على حقيقة مخالفة الاموال بالقطع فكون الاجماع صوابا مطابقة
 للواقع مركز في اذناهم وخطوع معلوم عندهم ونهر القطع لا يحصل الا من قاطع فله لم مثل ظهور الشمس بل يشهد منه فله من حجة قطعا وليس
 فيه شبهة للرد وراول لا يقان لو كان قاطع فله لم عندهم لتواتر قوله في الدلالة على نقله لانا نقول اولا بطلان الدائم ممنوع الاتفاق
 الدائم على حجة الاجماع قد تواتر كما سجدوا لك شيا هذا تعالى وثانيا اهل السنة ممنوعة لان تواتر الملة وم قدسية عن تواتر الدائم
 وثالثا تواتر قطعه تحجية مخالفة اعني عن تواتر القطع الدال عليه فاقم ونقص اولها: جماع الفقهاء على قدم العالم فانهم قاطعون به واولها
 بحيل قطع هذه الجماعة من غير قاطع وانما يحتمل كماله من صدورهم على اكدوث الدلائل هو مسيو قية الوجود عن اهلهم سبوني
 بالذات كما انص عليه القارابي وابواب ان اقامهم بالشس عن دليل عقلي والاشباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الاثار
 عن دليل عقلي كونه قاطعا بطلان ايسر عن اقامتهم بالشس عن دليل شرعي وانما كان عقليا اسي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بانتهى
 دور خطا شريح وهو قسم من شريعتي مالا يترك الا بالشرح والرد بالحقه مقابل الاخص كما لا جماع على مدوت العالم
 فان ساره على انص والتميز فيه ليس مستلزما محال لان يظن فيه غير القاطع قاطعا ومحصوله ان انا انا انا على انص
 نداء كسب الخبير من غير قاطع انما هو بما يكون عن الدلائل الشعية لا فيما يكون عن القياس بل العادة فيها استدلالات فذلك نشد بر
 ذلك ان نجيب بوجه خسر هو انا العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار الرسل معلوم فمستلزم
 بقاء هذه اهلهم بشريعة بالتجربة وشكرا ولا يلزم منه حالة العادة في اجماع غيرهم كما سيما اجماع اصحاب التقييد والمقول
 الضيقة من بطلان سلة بل العادة نجيب انهم لم يسمو تحكم انهم يقفون بما يوسى عقولهم من غيبه برهان وليس لهم علم
 انا وقنوا في اجماع المركب قابلا وثالثا باجماع اليهود على ان لا يبي عبده موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى
 وجماع انصاره على ان عبده لم يقر قتل من عبده موسى بقاء وبنينا صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وما نقلوا
 عيسى راسا بوجه ولكنه شبيههم في جواب ادلالنا من انا العادة الاتفاق لا من قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء
 وثالثا انهم ملحدون لا عاد الا دال الذين يكتبون الكتاب يديهم ثم يقولون من عند الله بطلان اصولنا فانهم مقتولون بعد التواتر
 ومحصوله ان انا العادة والجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعين المظنون مخالفة الاجماع قد يظنوا عدوا سيكفي
 ملنوا تر اقل قليل ثم وانا اليهود والنصارى فانما روهم ليجتوبون على هذا الباطل هم المغترون المخبرون على الكذب على الله وقل القليل
 لا يميل العقل والعادة مع ما هم عليه من المكاتات فجامعهم على الكذب ووقوعهم في اجماع المركب فانهم يستدل على انهم رقبولة تعالى
 ومن شياق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى وينتج غير سبيل المؤمنين لولا ما تولي ونضله منهم وسارت مسير الالة فان من
 اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو لما في الامام يعني هو استدلال به و
 فيه انه لا علم ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد اشد يد بل هو مشقة الله ورسوله فلا يلزم مسرته غير سبيل المؤمنين مطلقا
 بل هو اذا كان مع اشارة ولو سلم فلازم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل من قد ياتين له الهدى فلا يلزم المطلوب ولو سلم
 فلا يلزم عموم سبيل فانه مفرد فلا يكون ابتداء غير كل سبيل المؤمنين محظ الوعيد بل غير سبيل ما وليكن فيه الايمان وهو الكفر
 ولو سلم فكلية غير لا تعرف بالاضافة فالايجم فالتعني اذن والله اعلم ان من اتبع غير اسن فيا سبيل المؤمنين يستحق الوعيد

ولیکن ذلک غیر مؤکد فیہ فیہ وسلم فالمراد بغير سبیل المؤمنین من حیث انہم مؤمنون فان حکم اطلاق التمتیق یقتضی علیہ الماخذ
وسبیل المؤمن من حیث ہو مؤمن ہوا ایمان و یویدہ ان الآتہ نزلت فی المرتہ العبادۃ باللفظ العبادۃ و کوسلم فلفظ المؤمنین انکان
عاما فالمتبع من متبع غیر سبیل کلو احد واحد من المؤمنین کسبیل اجمع من حیث ہم اجمع متبعین باتباع الاجماع وان لم یکن بل کسبیل
المؤمنین و کوسلم فلفظ سبیل المؤمنین و یسلم لا یستلزم و انہ کوسلم دلالتہ من جمیع الوجوہ قطا ہر و ہو یظنون و انہ کسبیل
بہ اثباتہ بالاجماع و لم یثبت بعدہ بکوب اما عن الاول فان الشاکہ و المرسل اما ذبا اللہ تعالیٰ منہا بنفسہا مستقلة لا یحتاج
الوعید فیکون ضم اتباع غیر سبیل المؤمنین لغوا فمؤلفہ مستقلة کالاولی و اما عن الثانی فلان قولہ تعالیٰ فمتبع غیر سبیل المؤمنین
معطوف علی کل اسماء یقتضی فلا یكون قید ما قبلہا قید الما بعدہ و التعلیل بہا ترک الاطلاق الذی ہو تحقیقہ و ہذا الاحتمال کما قال
المجاز فی انما اصل بل اطلاق خاص فاحتمالہ لا یضر لفظیہ و کوسلم التعلیل فانما تقييد بما ہو نہ کوسلم بقا و ہر ہی الايمان و اما فی
و اما عن الثالث فلانہ قد تم فی البادئی اللغویۃ ان المفسر و المضاف ایضا من صیغہ التثنی و صیغہ الاستفادۃ و ہو سبیل المؤمنین
و اما عن الرابع فلان کلمۃ غیر و انکانت شکرۃ لکنہا صنفہ لموصوفہ مقدر تقدیرہ و متبع سبیل المؤمنین و انکثرۃ الموصوفہ
عامۃ کما تقدم و ایضا لو لم یکن غیر سبیل المؤمنین عاما لکان شکرۃ مطلقا و لیس ہنا ما یقیدہ لحدہ عدم التخصیص و یكون المعنی متبع
غیر ما من الایضار و ہذا مع انہ غیر مفید فیمہ مستحق الوعید باتباع ما یوصف بالمناثرة لاجل المناثرة و قید المطلوب قتال فیہ ما عنہما
فان المقدر المسلم انہ لما قد یكون علیہ حکم لانه یكون قیداً فیہ و فی متعلقا و نحن لا نکر ان علیہ حرمتہ اتباع غیر سبیل المؤمنین
بل نقول ہذا لکن انہ اسی حرمتہ اتباع غیر سبیلہم لاجل الايمان فایمان المؤمنین سبب الاسماء المتبع و ہو المطلوب و انہ لولہ فی المرتبہ
باللہ لا یوجب الاختصاص کبیت و قد تقدم ان العبرۃ لیس لفظ لا یخص صلیب و اما عن السادس فلان بغير سبیل کلو احد واحد و ہو
غیر سبیل الكل و الكل لا فرادی و الكل الجموعی غیر متفرقین ہنا و عند اختلاف المؤمنین فی حکم یكون اتباع غیر سبیل کلو احد واحد و انما ہو
عند احدہما قول مخالف لا قولہم و اما عند موافقہ بعض فلیس غیر سبیل کلو احد واحد بل غیر سبیل لیس و عند ثانی قول الكل و کلو احد قول
واحد و اتباع مخالف ہو اتباع غیر سبیل کلو احد واحد و سبیل الكل و ہذا ظاہر حدیثنا و اما عن السابع فاسبیل ہو ما علیہ المؤمن
و یسک و یرضی بہ کما فی قولہ تعالیٰ قل ہذا سبیلی و اما الناس فاظاہر انہ قوی اظم یکن الکرمیۃ محفوفہ بقبرین حالۃ قاطعۃ لاشکالات
واجیب بان اظاہر قطعہ عندنا و انما یكون علیہا لو کان ما ولا لیس حجۃ ثابتہ بالاجماع بل حجۃ القواطع علیہ فی نفسہا و ضرورۃ و ہنہ
و اذ کان قطعیاً یثبت بہا الامر القطعی و بعد ذہبنا ظاہر فان اظاہر قطعہ عندنا یثبتہ انہ لا یتمل خلافہ احتمالاً لا شیعاً عن دلیل و کمال
فیہ مطلق الاحتمال و الاجماع قطعہ بمعنی انہ یقطع ان شحال مطلقاً فامنا ہر لفظ یثبتہ عند القطعی فانہم تم اور علی الہدیل بانہ لو تم اول
علی عدم حجۃ الاجماع فان سبیل المؤمنین لیس من ان تسکوا بما سوی الاجماع علی حکم الجمع علیہ فالاستدلال باجماع غیر سبیل المؤمنین
و ضعف ظاہر فان التبریاتی سبیل ہم ولو کان المراد مطلق التناثرۃ فیسبیل ہم لیس بما سوی الاجماع عند عدمہ و لیس بہ بعد وجودہ
لا یكون غیر سبیلہم ہذا غایۃ الکلام فیہ تحقیق ہذا الوجہ و استدلال ثانیاً بقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم لا یجمع اشی علیہ المضلالت
فانہ یفید عصمتہ الائمۃ عن الخطا فانہ نراہ فیہ فاما قد درو بالفاظ مختلفہ فیہ کلمات العصمتہ و یثبت رواہ تلک الافاظ و احدہا التواتر و تلک
الافاظ نحو ما رواہ المسلمون ہذا فوجہ و انہ من وجوہ التبریاتی و انما شیعہ افقہ رقبۃ الاسلام و نحو علیکم بالجماعہ و نحو

النزول الجماع ونحو من فارق الجماعة ميتة الجاهلية ونحو عليكم بالعبادة العلم ونحو لا يجزئ انتهى على الخطاء وغير ذلك من اللفظ
 اللفظي بطول الكلام يذكر ما يستحسنه ابن الحارث فانه دليل لاختفاء فيه لوجوه ولا سيما في الما تباب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب
 الحصول كما هو دأبه من التشكيكات في الاسرار لطاير التواتر المعنوي سيما على جهة وقال لا سلم بطور مجموع هذه الا اذا التواتر
 المعنوي فان الرواة العشرة من الالف لا يبلغ عدد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس يستبعد في احوال اقدم عشرة من
 على الكذب في واقعة معينة بل يمارت مختلفة ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه
 فقد اوصيتم ان حجة الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته وسلم ويلزم ان يكون كقوة بدر وهو باطل فانه لو كان
 كذلك لم يقع الاختلاف فيه وانكم بعد صحيح ليقين توردون على دلالة على حجة الاجماع الاسولة والاجابة ولو كان متواترا لافادة العلم
 ولنت تلك الاسولة والاجابة وان اذعنتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الائمة وهي بعينه حجة الاجماع وقصده العبارات مطبقة
 كما هو دأبه وهذا الاستبعاد في بعد يهيم كبرت كذبة حيث من فيه فان القدر المشترك المقصود من هذه الاخبار قطعاً هو عصمة الائمة من الخطاء
 لا شك وجماع عشرين من لهدول بخيار بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته وسلم مما لا يتوهم واما قوله
 لو كان لكان كقوة بدر فاعلم انه كقوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته
 وسلم ان هذا الان تخليته لاختلاف الاجماع قطعاً بل هذا التواتر بحجة ولا يجوز ان يكون التواتر مختلفاً بحسب قوم دون قوم
 فهذا التواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار وما قال انه لو كان متواتراً لما وقع اختلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب ان يكون الكل
 عالمين به الا ترى ان كشمه العوم لا يعلمون غزوة البدر اصلاً بل التواتر انما يكون متواتراً عند من وصل اليه اخبار تلك الحجة
 وذلك بمطابقة الوقائع والاخبار والاختلاف لم يطالوا ولا يعرفوا ان مخالفتهم كلها لفة السوفسطائية في القضاء بالضرورة لا الائمة
 فكما ان مخالفتهم لا يضر كونها لائمة فكذلك مخالفة المخالفين لا يضر التواتر وما ايراد الاسولة والاجابة فعلى بعض المتون لا على القدر
 المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تنزل فانه منزلة واستدل بما قلنا بقوله تعالى جلناكم امته وسطا تكونون شهداء على الناس
 ويكون الرسول عليكم شهيداً والمعنى امته لا يجب عصمتهم عن الخطاء والالام يكن عدلاً وفيه ان العدالة لا ينافي الخطاء مطلقاً
 بل انما ينافي في الخطاء الذي هو العفوية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ الهدا ان الوسط في المنة من يرضى لقوله
 ومطلق الانصاف في اصابتة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود بالخط انما يميز للبحر لان الخطاء من منة فلما جعل قولهم مرضياً
 صار صواباً وقها ولا يذهب عليك ان في القاسوس وسط كل شيء اعد له وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظاهر ان
 العدالة لا يوجب اصابتة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية التفصيل على الامم السابقة والزائم لقبولهم في هذا وهم كما يدر
 عليه سياق ومبدى اليه شان النزول مع انهم متاخرين عنهم غير شاربين اباهم فالالزام بقول هو لا ليس الا لانهم مصومون
 عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابق للواقع والالام يصير قولهم مع عدم اشارة شهادة شهادة بلزمت بل قولهم حكاية عن الشهادة
 ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة انفسهم بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن بيته ان الآية بطلت بعد غير
 صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجة اجماع اصحابه ولا الاجماع مطلقاً فان الخطاب الشفاسي لا ينافي الالام
 فمن الخطاب الا ان يقال المقصود حجة نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتقييم ثبت بدليل آخر فافهم المشركون قالوا اولاً قال قهر

فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الراي القليل برجوع القياس
 الى القياس - ارجع الى الكتاب وروسته لانه منكر حكم الله تعالى في مشترك وروده فان الاجماع ايضا منكر حكمه تعالى قالوا له رد
 الى الله ورسوله وفي الانتفاض خفاء فان المنكرين الرافضين واخبارهم وهم منكرين القياس ايضا فالاولى ان يقرر منعنا باننا لا نسلم
 دلائل الآيات على مرجع الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان يستند ضد الاجماع والرد انما هو على
 تقدير النزاع بل نقول مفهوم التوجيه الاجماع فيكون الزام عليهم فان الرد افضل فالتلون بالمفهوم فاقم وقالوا ثانيا قوله تعالى
 لا تأكلوا الربا فمما مضى الآية وشالها مما يشمل على التفسير جواز صدور الشيء عنه من الكل والالزام الشيء على استحليل وجوده
 واذ اجاز ارتكاب الشيء فصدور الخطأ في الاجتهاد وبالمعنى الاول وبجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزن ولا يزنم جواز
 صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وبالمعنى الثاني بجواب ان قوله لا يزنم فان الشيء لا يتوقف على جواز الشيء
 عنه الوقوع كبيت ولو كان غير الزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذي الذي هو لازم للشيء لا يمنع مطلقا ولا يستلزم الوقوع
 على انه منع لكل من المتلفين للكل فتاوى ما لازم جواز صدور الشيء عنه من كل ولا يلزم جواز صدور شيء من الكل اجماعا ولا تلازم بينهما وانما رفع
 الحكم الثاني دون الاول كذا في شرح المحقق قول المنع لكل در انما كما هو مقتضى التفسير استلزم المنع لكل قتال ولا يبعد ان يقال المنع لكل در انما
 كما هو لازم الفرد الاستحالة الصادرة عنهم اجماعا فتأمل فيه وقالوا ثانيا بسبب سماعه فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد تجوز
 قدره وروايات الاجماع حديث لم يقع في تلك الزمن

مسألة لا عبرة في الاجماع بالكافة ولا عبرة ايضا لو فاق من سيوجه اجماعا وما صدر عن اجماع الخلفاء من قولهم فضل بعضنا
 بان نبينا صلي الله عليه وآله وسلم الكذب كاذبة لم يبرأ اليه من قوله في قوله لا يفتيتم اليها اما المتكلم فالاكثر قالوا انه كتاب امي لا يثبت
 به في الاجماع وان كان عالما بالمسائل خلافا للقياس فانه لا يعتبر الاجماع الا بما هو اقل وقيل اعتبر الاصول وقيل لا بل الفروع
 لما لو اعتبر بقله كان الاجماع كالمطامع واحدا ولا جازع الا الراي وليس فيه ويلزم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المتكلمين اكثر من رواة
 الدليل اعلم الله سبحانه وتعالى ان الاجتهاد وتخير فلو كان مقلدا لراي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقا
 فانه مجتهد وليس بمتفيا الى كونه كالمطامع واحدا مستدل بان المخالفة يحرم عليه قولنا فضلا للمجتهد فيكون قوله المخالف
 مسبوقة بحدوثه شرعا فلا يضر الاجماع اقول لا يلزم من صحة مخالفة اتفاق الاجماع بدونه جواز ان يكون صدوره عصية واما بعد صدوره
 يكون معتبرا لمخالفة المجتهد القاضي له انما عاده فانه ينفذ القضاء عنده في روايته مع كونها مسبوقة فيكون معتبرا شرعا وسيأتي في انجاءه و
 لا يذهب عليك ان القضاء بخلافه نهي له اعتبار ان اعتبارا موافقا لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ وهو مثل القضاء
 بغيره واعتبارا في وقع عصية والتفاوت لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه مسبوقة واما قول المتكلم مخالفا لروايات المجتهدين في عصية
 ليس الا وهو حجة شرعا فمن قبيل اصوات المخالفين بل ادوان منه فلا يعتبره وانما الفرق على ان الحق عدم نفاذ القضاء
 فانهم وقد يفرض بان من قال باعتباره يمنع محسنة ولعل هذا كناية فانه من اعتباره في شئ لا عن دليل وهو مسدود
 بالنص وما في شرح الشرح له فانه ان اتفاق المجتهدين به لا يملك وجوده فاطع والى سبب الحكم في مخالفة مخالفة القاطع وهو مسدود
 عند وقوع بان يستند الاجماع ربما يكون فيما يبين في الآيات والآيات في القرآن في قوله لا تأكلوا الربا في قوله لا تأكلوا الربا

اتفاقهم من حيث هم مجتمعون لا يكون الا برأيه قطعا ولا شك ان مخالفة لمحمد برأيه حرام او ليس له راي متبصر مخالفة بر
 بقية ان هذا انما يتم في اجماع اصحابه واما اجماع من بعدهم بتقرير الخلاف فللناقشة فيه محال لان مخالفة من بعدهم مع مقتضى
 واحد من قبلهم ليس حراما عليه فان التسلسل له ان يقبل قول ابي محمد اذا نقلت فيه مخالفة الاجماع لانه قد اقامت الاثبات
 السابقة فيجزم مخالفة قلت كونه اجماعا هو اول المسئلة فيمكن ان يثبت خلاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد لمحمد سنة
 زمانه ان كان بالراي فهو حرام غير فاش عن الدليل الشرعي فلا يعتد به ان كان لمكونه موافقا لقول محمد سابق عليهم فالتباعد قوله لانه
 قول محمد سابق باحقيقه اعتبار لقول ذلك المقلد فقد آل الى ان الاجماع الملاحق بل هو مجوز مع مخالفة لمحمد سابق هم لا يوجبون مخالفة
 لمخالفة المقلد وما ذكرنا من انظر اندفاع ما في الحاشية من يجوز ان يكون لمحمد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقبل الاول
 فلا حرج فيجوز ان يتبعه قائل

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل في تحراز الامم حجة الاسلام الخ الى حدس هو كلامها
 من شأنيها ان الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامم بكونها عدلا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا يوجب
 له شرعا وكل حكم لا يدرك له شرعا وجب نفيه وهذا انما يتم اذا كان الامم المطلقة شاملة للفاسق في الوقت القديم والحديث بل لا يجوز
 شمول العدالة وهو الحق لان قول الفاسق واجب التوقف فلا دخل له في الحجة ولا في كونه في الاصل حقيقة للتكريم لا بناء
 والفاسق لا يثنى التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان ائمة التكريم وانما لازم ان التكريم يقتضي باجتهاد ودين هذا من ذلك
 وانت لا يذهب عليك انما قد شهدنا سابقا في تقرير بعض ائمة التسمية انها للتكريم مع انه كيف لنا كون ائمة مستندة له لقول لو كان
 قولهم مستند في ائمة لم يزم تكريم وهو متوقف وقد يقال انه اهل له انما للتكريم له قول ائمة فان ائمة لا يثبت له مخالفة فثبتوا الاجماع عليه
 كذا نقل عن الامام مسلم لانه انما يثبت الفاسق العلن ولا يثنى عليك ان ائمة لا يوجب التقييد بالامم ان في عدم القبول منهم
 الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمعصية لمن ستر ذنوبه والوعيد بشدة من ستر ذنوبه فثبتوا الاجماع عليه
 سبطه بطن المنفعة لمن ستر ذنوبه ونسقه بخلاف ان مخالفة على شك بقى قتال في وقت بانهم يعتبر قوله في الدنيا به
 وجوب التوقف في ابتداء فلا يكون اهل للتكريم باعتبار قوله وهذا لا ينافي التكريم في الاخرة بوجوبه او لا لم يقل بغير قوله في حق
 نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفة في حقه ولا يثبت في حق غيره كما لا قرار فانه حجة في حقه ودينه في حقه بائنا لوقيل مخالفة كان
 ما قاله للتكريم وانما يقبل فيما عليه لا فيسأل اجماعا كذا في شرح المحقق اقول كلما ادعى اليه جهاه فيما اختلف فيه فهو عليه اجماعا
 لا يجب عليه التمسك به او لا لو كان له بالآخرة للتكريم فثبت برؤعه عدم البعد عنه المصلحة وسبها لهدر وجمالية كالتجسيم والرفض
 والخروج كالملة من شدة ما وهم المحمودون حقيقة فاقبلة فيستمر عدم البعد عنه ومن لا خلاف الاول هو الصحيح كيف لا والله عليه
 ككابرة الموعود على العقل والنفس راسم في تعصيم فوقف في ضلالة وظلمة فيريم الموعود خلاف ما عليه فلا يعتد بهم وعتبار لقول
 في الاجماع انما كان يباح منه الراي فالتقليد ما بالي كذا في حاشية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يري الكذب حراما ولا يوجب
 في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تميم اوتهم في ما اوتهم مع ذلك يجرى الكذب فاجتهدوا عليه وعدم قبول الرواية
 كان لويته الكذب لا فيروا ما الدخول في الاجماع فانما هو بار اسه وقد فسده واختيارا له الى العقل وضمي قبيحا عدم

ن
 واشترط عدم البعد

يقولون روایم انهم انما ائمت فيما لم يتناظر لک انهم بعد ربيعهم انما اعتبار من الفاسق فان الفاسق انما رايه بل ابرقوا شرعا
 فانهم لم يمانوا به على غير شراطين اتفاق الامة اجمالية انهم لم يمانوا به لانهم لم يمانوا به على خلافة افضل بصليين وامير المؤمنين على
 خلاف الرواية في الاول والخارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله وخلاف الرواية بعد الاجماع فان الاجماع
 انعقد من اصحابه وهم صدقوا بعدهم بغير واثم كما هم صدقوا بغيرهم ودعوى ان كان منهم من قبل كذب ومكابرة لا يثبت اليه فاجاب
 عن الثاني بقوله وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان ما وجدته فيهم من جهل وبلوغ امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه الكرام
 فما انعقد الاجماع واما ثبوت خلافة عليا فبما اشتهر من الامم من انهم لم يمانوا به لانه لو كانت بالاجماع لانظر بالحجة وامير المؤمنين على كرم الله وجهه
 لم يمانوا به وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجماع لانظر بالحجة وامير المؤمنين على كرم الله وجهه
 كان الحق وقصد شاطرة بالحجة واقامة الحجة عليه ولم يصنع اليه وعند شهادة عمار قال انما قتله على حيشة جارية كبرياء وليس
 هذا من الحجة في شيء ولذا قال امير المؤمنين في الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم بل الكلام في كون
 مجتهد وكيف وقد عده صاحب الامم من السلاطين الجبابرة مقابل العاديين ولو كان بالاجماع لما كان جورا ولم ينقل منه فتوى
 على طريق الاصول اشتهر به او الاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان سامة ابن زبير رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
 وسلم شكافي امير المؤمنين فانه اهل مولاة اليه وقال في عند اعداءهم في قوله في امره لو كنت في شدة في الاسد صبت ان يكون
 ساك فيه ولكن هذه الامم امره رولا التجاري وعن لبي دأبل قال دخل ابو موسى وابو مسعود على عمار حين بعث على اهل الكوفة
 يستفرجهم فقالا ما رأينا كائنا من امر الكوفة عندنا من اسد امك في هذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لهما مشد
 ر رواه التجاري واكثر كبره شاكين في امره فاسين الاجماع وبعدها تنزل فالجواب بحمد ونعم

بعد فاقسم

مسألة الاجماع الحجة لا تقتضيه بغيره فلو ان ائمة فيهم بل جاع من الجاهل فيهم ائمة خلافا لظاهره وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية محمد بن
 وابن حبان ولا الحمد الامام قولان في كمال الظاهر وقولان في كمال الجاهل فيهم ائمة خلافا لظاهره وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية محمد بن
 سبيل المؤمنين لانه تناول كل عمرو واما الاول فانه يقتضيه فيهم في غيرهم ائمة فيهم ائمة خلافا لظاهره وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية محمد بن
 اجماع اصحابه لا ينافي ذلك اجماع اقل الحجة والاتفاق على الحقيقة فيهم ائمة خلافا لظاهره وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية محمد بن
 حجة لانهم لم يمانوا به على غير شراطين اتفاق الامة اجمالية انهم لم يمانوا به لانهم لم يمانوا به على خلافة افضل بصليين وامير المؤمنين على
 وعدم انتفاء الحجة من ان يظهر ما سواه ووجه الفرق ان مقتضى السميعة ان الحجة لازمة لوقوع الاتفاق مطلقا ومقتضى العقلية
 كذلك بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صحيحة فمقتضى مخالفة فلو وقع الاتفاق فلا بد من كماله كما قال بعضهم لا ينافي ذلك
 ينافي السميعة لانه اتفاق على ما ليس بحق كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان صحة مخالفة المخالف غير متوقفة على الحجة في العلم
 ولو توقفت في الخارج وحاصل الاستدلال انهم يخطئون مخالفت ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر فلو لم يكن اتفاقهم في صوابا
 عندهم لما ثبت مخالفت فكون الاجماع حجة قطعية مكررة في ادانهم والى ان يكون هذا الا من قاطع وهذا بعينه جار في اجماع التابعين
 ومن بعد فاقطع بانه عدم الحجة قطعا وان اراد ان مخالفت في نفس الامر متوقفة على الحجة فمذا غير ضار بل نافع

رواية كبرية في هذا الشأن من ائمة السلف ورواية كبرية في هذا الشأن من ائمة السلف

ثم ان كان تحقيقه المتيقن غير متأكد لعدم الغلبة في الاتفاق فلو تحقق لم يتم هذا الدليل اصلا فان الخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجتماع
الصحة بغير تحقيقه متيقنا لو كان غير متيقنا لا يتحقق بل لا يتحقق في الحقيقة لا يتحقق في الواقع فان كان لم يثبت فادرك بعد تسليم الخطية بين
الخطية والسياسة ولم يثبت هذا الكلام الا بان الخصم يكتفي بالاتفاق في الخطية على تقدير تحقيقه لا يتحقق في ذلك ومثل هذا
في الحقيقة ايضا فلو لم يثبت وقوع الاتفاق بالتابعين في حادثة ولم يثبت انكار الخصم الا عند الاستقرار في الخلاف وتقرير الخلاف
لا عند تنكيره في الصحة لعدم وقوع هذه الحادثة في زعمهم في كل الخلافات ههنا ههنا لانها فانه مسئلة اخرى هي ما فيها انشاؤها
تحال في النظام من قولها املا جميع الصحة على ان لا تداخل فيه محل الاجتهاد فلا بأس بمرجعه الى احدى طرفيها فلا يتجمل باجماع من
هم الا بطلان امر لا يتحقق محل الاجتهاد ولو لم يثبت ان صحة كل اجماع قلنا هذا منقوض باجماع الصحة على حكم عهد هذا الاجماع اي على
ان لا تداخل فيه محل الاجتهاد في لزوم التقيض ان ما كل ما انه عرفته عامة اسس لا تداخل فيه محل الاجتهاد وما دام لا تداخل فيه فافهم
الحكم لا لعدم البصيرة لا ليجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وقا لو انما لو اعتبر اجماع من بعدهم لا يعتبر مع مخالفه بعض
الصحة بغير تحقيقه لا اعتبر في الاجماع لا يعتبر في كل من بعد الصحة بغير تحقيقه فمعقولنا يمنع الملازمة فان بينهما فراقا لعدم وجود
الاتفاق عند استقرار الخلاف فحين قبل يكون قول كل مع الدليل حيا هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او بطلان
اللائم فان هذا الاجماع حجة ايه على باهي الاكثر مسلمة لا يشترط عدد التواتر في الجمع في مختار الاكثر ليس المراد بعد التواتر العدد
المعيّن في ذاته فقدم ان لا حد لا قبل المراد عدد التواتر في مصدر موقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق تكرار هذه الامة وهو مطلق لا قبل
فيه بعد التواتر اعلم ان العدد في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل الهيئته اما العقلية فلا يقيد لان الخطية لم يظهر لمخالفت الجمعين الغير
للباقيين عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المصنف الاجماع تعديدي تكرار ما فافهم مجمع قالوا لا بد من اجماعه ولا يكون اتفاق الاثنين
ولو كانتا كل الامة المجتمعة اجماعا لوقوع فم مخالفة الجماعة في السيرة وقيل كفي اثنان اذا كان كل الامة المجتمعين وهو الخطا
واللازم اجماع الامة على الخطا والواحد اذا كان هو المجتمعة لا غير قليل حجة كما يخرج الحق عن الامة وتحقيق مناط لا يجمع اسسته
على الخطا فيقتضي عدم خروج الحق عن الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدي الموعود حجة سيطة مخالفة وقيل لا يكون
حجة لان المنع منه الخطا هو انما الاجماع وان الواحد هو المختار وان لا يذهب عليك انما نفى عن الاجماع الخطا وتكرار ما
لونه والامة المرجحة لعدم خروج الحق عنها هو يقتضي نفى الخطا عن الواحد اذا كان هو المجتمعة كيف لا وليزم ان لا يكون
في الامة من يار الموعود ونفي عن المنكر والسعي في نفيه فافهم مسلمة التامعي المجتمعة معتبرة عند انعقاد اجماع الصحة عند
الحقيقة والشأنية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عندنا لفتة اباهم فافهم هذا الصحيح عند من يقول بحجية قول قول الصحة بغير
فان جماعته التامعي اياه حرام عليه فلا يثبت قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا تسلط الموعود عندنا اذا ادعى اجتهاده الى عدم الحجية كونهنا مجتمعة
فقدما منطوقه طلبا منعه فافهم من بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتبارهم في شروط الفرائض والعصر وعدم ظهور المخالفة من
التابعين بعد الاجماع والاسن والتابعين الا فيهم في جيتهم فافهم هذا الشرط لا بد من بلوغ الاجتهاد من الصحة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
التامعي في اجماعهم طلقا هو رواية عن الامام احمد واليه تشبه كلام الشيخ الاكثر لنا عصمة ثبت لكل من الامة والصحة بغير وجود هذا التامعي بعض الامة
اقول ان لا تداخل عند علم الحكم لما اجمعه اعادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا يطر الى قول التامعي قلنا نعم فان الاتفاق قد يكون بالتصايف مستل

بانهم سوغوا الاجتهاد في كل شيء وغيرهم ولو لا الاعتبار لم يكن فيه تسوية بيننا وبينهم لاجتبابنا في كل شيء من الاجماع يعني انما
 يتم لو ثبت تسوية في الاجماع وهو ممنوع لانها يكون مخالفا فيه فان التسوية فيه لا تقيد ما نحن فيه كما نحن الي مسلمة كذا في ابن عباس
 والبي هيرية في مدة الحمل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بالبعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولو لم يكن في اجابيل الى ابن عباس و
 اجبر هيرية جالس عنده فقال اني في امرأة ولدت بعد زوجها بالربعين ليلة فقال ابن عباس بالبعد الاجلين وقلت انما وادلا لاجل
 اجلين ان الذين جالس قال البيرية انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريا الى ابي سلمة فقال لي قتل في وجع بيوعة
 الاسلام في جيلة فوعدت بعد موتها ربعين ليلة فخطبت فالكهار رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو القائل
 فيمن خطبتهما واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التماسية المجتهد ليس اجما عا انه حجة اهل الاثر في حجة قول
 الصحابة يقول حجة من لا ينبغي الا واثق انه حجة منطوية بظهور انما في هو الاثر الاخبار المشاهدين للقرابين فانهم مسلمة
 قيل اجماع الاكثر مع مزية المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كثير ابن عباس اجماع على القول بالقول عند
 كثر السهام عن المال بذا على المشهور والاسمي لان انكار القول مما لم يصح عنه وغيره في موضع الاستدلال اجماع على نقص النوم
 الوفاء وغيره في هيرية وابن عمر اجماع على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة فيه كما هو الصحيح وقدم وقيل
 ان تسوية الاكثر اجتهاد مع مخالفة ايا رسم كخلاف امير المؤمنين وامام الصدوقين اسلم بكرن الصدوق في المنع من
 اداء الصدقات حيث تفر وبالحكم بقبولهم فلا يعقد الاجماع مع مخالفة سجدات قول ابن عباس سجل التفاضل في اموال
 الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاد في هذا حتى انكروا عليه مرة بعد اخرى اسلم ان رجع عما كان يقول كما في صحيح مسلم وروى عنه
 اسلم ثبت عن قوله في العرف وقوله في المتن في الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصدوق
 الا كبر الفقهاء على عدم جواز قتال ما في الزكوة وهو رضى الصدوق على عنه فانهم فقط بل الذم ثبت انه رضى الصدوق
 لما سم قتال ما في الزكوة اشبهه ذاك على امير المؤمنين عمر بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعرت ان اقاتل الناس
 حتى يقولوا لا اله الا الله فخشفت شبيمة بانه داخل في الاستثناء فوافقه وجميع عليه الصحابة كافة وقايلوا موافقيين بذا
 من الباب شمس فاحفظه والمختار انه ليس باجماع لا انتفاء لكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا في قبول ليس حجة اصلا كما
 انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر احاطة السوداء والمظلم او من البعيد ان لا يطلع الا كثر
 بعد الفحص الشديد ويطالع الواحد الا انه قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الاثر في الفقرة الناحية واحدة
 من ثلثة وسبعين قائل على الحق وقد اورد اكثر الناس بعد وفاته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون
 اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بنى امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
 على كرم الله وجهه من غير رتبة وعلى امامة يزيد بن معاوية مع انه كان من اخشب السباق وكان بعيدا براحل من الامامة
 بل الشك في ايمان فذلك الصدوق في الصغيات التي منعها معروف من انواع الخبايا واشباهها من العظيمة
 واصل ان الحق ربما كان مع الاقل كمشقة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والجهل من وقايلوا
 امامة معاوية لم يكونوا مجتهدين والعلم الا نادرا وقايلوا امامة يزيد واشباههم لم يكونوا عدولا بل من غلظ الفسقة

مستنداً لظن القائلين بالاحتمال المذكور ان لم يكن له دليل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لان اذا شرط الاقرار من فقهاء لا حجة اصلها بما ذكرناه
 الا الحق بالبرهان ويكون قوله مستنداً في وقت الحاجة وهو وقت الاقرار من لم يوجب قول كل الامة فانتفى الاجماع ورح ابنه الدليل
 برأيه فخرج الكمالان الاخيران من اشارة لكون قائلوا بالبرهان عدم الاشارة المذكورة الى منع المجتهد عن الرجوع الى موجب
 الرجوع ولو كان ذلك لموجب خبر صحيح واجب العمل والالزام باطل قلنا مستند من بعد الاقرار من فانه يلزم منع المجتهد عن العمل
 بالمنع وجود موجب ولو كان خبر صحيح واجب العمل منع بطلان التمسك لانا يلزم المنع عن الرجوع ولا تسلماً ومكان المرجع الى الاجماع
 قاطع فلا يصح دليل في مقابلة قال ابو عبيدة بفتح العين السلام في سنة امير المؤمنين حين رجع من عدم صحته بيع ام الولد
 روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمعوا في سنة امير المؤمنين عمران بن ابي
 اميات الاولاد والاولاد انهم يسمون فقال عبيدة السلام في سنة امير المؤمنين حين رجع من عدم صحته بيع ام الولد
 فاطمة علي ثم قال اتفقوا ما اتفقوا فانما اكرهوا فالتصالح اصحابه وفي رواية عبيدة الزرق راجع من عدم صحته بيع ام الولد
 من راجع من عدم في الفقرة مضحك على رضى الله عنه كذا في فتح القدر يفقد من هذا الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجماع مرة والاولا انكر
 ابو عبيدة علي امير المؤمنين علي رضى الله عنه وقولته عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاة فان هذا ما يدل على اتفاق رضى امير المؤمنين
 لا على اتفاق اراة الكل قول ابو عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجملة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الي ولم يقل راجع من عدم خطا
 قطعاً ما رجع امير المؤمنين عن هذا القول فلعنه الرجوع رآه اسلم ما كان اوله يرجع لكن اصرم بالثبات على ما كنا عليه كراهية
 ان نيتقوا من راسه مجتهد التزموه على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز الرجوع اجماع لازم كون قول امير المؤمنين
 اما غارقاً للاجماع وشأنه اهل من ذلك والاولان الاقرار من شرطه عند وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة
 فافهم ولا يعبدان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاشبه
 كونهم في طبقة عليا فاسه استبعاد في حصة مخالفة الاجماع والرجوع بعده متماثل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من مجتهد
 بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز حرفة لوجب عدم اعتبار قول من مات من المتأخرين في الاجماع اللاحق
 لان الباطن في كل الامة فيكون اتفاقهم محبة قلنا قد يمنع بطلان الالزام ويلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كانه
 فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثرة لان قوله اي قول من مات حي بدليله فهو كبقائه اسه كبقائه الميت بين الامتياز
 للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لمحت فمتماثل مسكك اتفاق العصر الثاني بعد استقرار
 الخلاف في العصر الاول تمتنع عند الاشعري والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام احمد بن حنبل
 انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا على الوقوع اجماع التابعين على جواز منعه العروة اسه اجمع منبها
 باحرام واحد او باحرامين في اشهر الحج والعقود ويطبقون القرآن على الاول والتمتع على الثاني والمجموع على الاطلاق
 القديم وقد كان امير المؤمنين عمر و امير المؤمنين عثمان بن عفان عندهما امير المؤمنين عثمان بن عفان فثبت في الصحيحين
 في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان بن عفان و عثمان بن عفان و عثمان بن عفان و عثمان بن عفان
 فلما رآه على اهل بهاء ليك بمجزة حجة وقال ما كنت لارجع سنة ابني صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقول اخذتم الروايات

[illegible]

اجماعاً ورواياتاً مقصوداً من جهة تبيين الاتفاقين ولو لمنا حتى يقتضيه على القياس وايقول ان صحابي يمين آخرين وفيه تامل ما لم يثبت
 بما صحابي كالتجويد فبايهم اقتضاهم استبدت رواه ابن عدي وابن البروقه شرطونكم عن الحمير اى ام المؤمنين ما يشبهه بغير
 كما في الجعفر من دفع ما بها ضيقاً لا يصح ان العمل فضلاً عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في مسنده
 الكبير كذب موضوع باطل وبه قال احمد والبرادى اما الحديث الثاني فقال ابن حزم هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرفها
 له سندا وقال السبكي والحا فطابوا بحاج كل حديث فيه لفظ الحمير اعمالا اصل له الاحديث واحد في السنن كذا في التمهيد
 مسنده عن مالك فقط دون غيره الا لعقاد بالمدينة اى اتفاق الاجماع ما يتفق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد
 ولبعد ذلك قيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث النسخة والمنسوخة ومثيل محمول على التقولا
 استمره كالافان والاقامة واصحح ابن الحاجب المالكي العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة متمسكان بالعبادة
 قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح هو طلبه وتبينه طلبه ان لا يكون منهم اى من المطلعين احدهم
 علماء المدينة فيعلم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا على دليل راجح فيكون حجة
 وهذا منقوض ببلدة اخرى فان من الممتنع طلبه ان لا يكون من المطلعين احدهم ذلك البلد والتعميم في الحجية بالبلاد كلها حتى
 يكون اجماع اهل كل بلاد جنة بعينه للتحصيل في الدعوى والدليل الاخر كما ياتي ولا يبعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة
 كانت ممكنة لاكثر اهلها وفي كل عصر ممتنع طلبه عدم اطلاعه على الحجية الراجحة بخلاف سائر البلاد فتم اقول العدة
 في الاجتهاد والاطلاع على الدليل البراجح هو دة الراى وح لا ينسب ان عدم اطلاعه على الدليل البراجح لعيبه كجواز ان
 لا يكون فيهم دة الراى بل في غيرهم الا ترى ان الامام باخليفة الكوفي افقه من الامام مالك المدنى ومن هنا قيل
 رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان روايتك راجح مع عدم رجحان الاجتهاد واما ما لا يفي فيه من جهة
 كما في الكسرة ثبت الحمير رواه البخاري ممنوع الاستدلال فان غاية ما لزم منه ان لا يفي فيه من جهة وليس من جهة
 ولعل المراد ان لا يوثق بها الا من كان معقوراً في علمه تعالى والا فيكون فيه اتفاق الاضاحك قد عكس ان البحث المتعلق
 بهما زيد الحديث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت ففعلت بها ما لا يفي فيه من جهة في ارضها لا يفي فيه من جهة في ارضها
 احقر ففعلت في ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فضائل لا تغد لكن حجة الاتفاق لا يفي
 غيره ظاهر مسلمة اذ الفتى لعظم اوقفي قبل اشتغال المذاهيب سكوت البا قون عن الاشكال قد مضى مرة القابل عادة ولا تقية بان يكون
 اوه ما به او غيرهما فاكثرت الخفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من اشافعية انه اجماع قطعي في الفتية فقط لا القضاء
 فلا اجماع فيه اصلاً وقال اجماع في انه اجماع قطع بعد الافتراض بعظمهم وقيل انه اجماع قطع اذ اكثر السكوتية في كبريها
 بحرم البلد منه وهو المختار وهذا لا يصح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يحدث علم ضرورياً بالبرهان فقول كما
 في التمهيد بيان ان عادة حميد للسكوت في كل مرة من غير رضا به واختار الامدى والشيخ ابو الحسن الكرخي ساء به اسماء
 كذا في رواية عن الثماني انه ليس حجة فضلاً عن كونه اجماعاً قطعياً وعليه الامام عيسى ابن ابان ساء به اسماء القاضي البركار لما قلنا
 نقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكي ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة لايه ومثيل الاول فيها او احدهم رافضين

في رواية لا يرجح الاجتهاد

عن الحكم والفتا في غيرهما كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الخفية قالوا لا لو شرط قول كل في العقد والاجماع لم يتحقق اجماع المسلمين لان العادة في كل عصر افتت والاكابر سكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقوال كون السكوت من الاصاغر تسليما بقول الاكابر تدون اماره الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضابا بارت كالتكثير وغيره فيعبر منه الرضا فيحقق الاجماع فلا يلزم اسناد ابيه بقوله اثنان يقول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقادات اجماعا بينا وبينكم هكذا الفروع لان المساء ان سكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان كل اختلاف الاجتهادات لا الاعتقادات في السكوت في الاعتقادات من غير رضا لا بد منها لا بد منها في الامان ويكون السكوت فيها مقتضيا الى البدعة الجليسة والسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا او فهم الناس ان يكون السكوت في اجماعا مطلقا لا ظاهرا ولا قطبيا قالوا السكوت يحتمل غير المواقف من عدم اجتهاد فيهما فتقوا بالاعتقادات للمؤمنين المفتين او خوف من المنقضي كما روى عن ابن عباس في مسند القول اذا ضاق المال عن السهم المقدرة انه سكوت مما به عن ابي المونسين عمر روى الطحاوي عن سيدنا ابن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصرة فتذكرنا فامر الرض الميراث قال انزلون من حصي رمل عاج عدد الم يفيض في مال نصف ونصف وثلاثا اذا ذهب النصف والنصف فابن الثلث فاق الحديث وفي آخره قال زفر لم تشر اليه بهذا الراي فقال بئس وادع علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا قلنا فمسننا مضى الحديث للاجتهاد وعدم التيقية بخوف فاتفق الاول هو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف والسكوت بغير كالحق وانحرف فسق فلا يظن به في حق من عدل وماروى عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي ابي المونسين عمر كان يفتيه على الاكابر وليس له ويستحسن قوله فكيف يكون له هبة منه في عرض رايه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخل مع اشياخ بدر وكان بعضهم وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا وانا انباء مشكك فقال عمر انه من قد علمت قد عاذا في يوم فادخله معهم فارايت انه دعاني يومئذ لا يريد قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذ جاء نصر الله علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكدك يقون يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فخرج محمد ركب واستغفره فانه كان توابا فقال عمر علم منها الا ما تقول وكان ابي المونسين الحسن بن الحسن قد اشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هذا فكيف به ابن عباس في عرض رايه ومقتضيه مع المنة في هبة عن مغالاة المهرية في التيسير وروى ابو يعلى وغيره عن سروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بين اصحابه اربعة ايام في يوم فادون ذلك ولو كان الاكثر في ذلك تقوى محمد الله او كبرته لم يتبعوا هم اليها ثم نزل فاحضره امرأة قرش فقالت له يا ابي المونسين نبيت الناس ان يريمتي صداق من علي اربعة ايام وقرش قال ما سمعت الله يقول وانيتمهم احبهم قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم قل صداق من عمر ثم رجع ركب المنسبة ثم قال ايها الناس

التي كنت نيتكم ان تزيدوا في صدقاتكم على اربعمائة درهم فمن ايشاء ان يعطى ما احب فاذا كان له مع هذه المرات ما علمت
فاني جهالة كان لابن عباس في عرض رايه ثم ان ابي سعيد الموصيني عمر استشار الصحابة فاشا بالعباس بالعوان ثم
اتفق الصحابة ولم يكن هناك لابي سعيد الموصيني كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي يفسرون عنه في البطال
القول غير معقول فان قائل القول لا يقولون بتصفين وثلاث حتى يرد عليهم ما اوردوا بل هم ايضا يقولون ان الله
لم يجعل السهم مكاله ففقد سهم كل حتى لا يلزم نصفان وثلاث فالذي يرد به هو عينه حجة لهم وهذا النحو من الرد
يعيب عن ابن عباس كل البعد ثم الذي نسبوا اليه في مثل هذه الصورة ان يستطاع ام النبات والاخوات لانهن قد كن
عصبة ونحوهن عن السهام المقدرة فمن ضعيفة في استحقاق السهم فيسقط سهمهن وهذا ايضا لا يظهر له وجه فان صحاهن ايضا
ثبت بالنص ولو في حال سهام غيرهن فاسقاط واحد لا تمام آخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس يرد
عن مثل هذا القول فافهموا الله اعلم باحوال خاص عباده وقد يقال كما في التمهيد لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق متفق
بل الفسق انما هو السكوت عن منكرو قول المجتهد ليس لك بل هو واجب العمل قول في دفعه الكلام ههنا قبل استقرار المذهب بسبب بل
عند البحث والمناظرة فيها لتحقيق الحق فالمقام مقام الاستفاد على المنطق بغير اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن ابي الحق تركا حجة
وهو حرام وكذا التعظيم فافهموا قد يقال اظهار ما هو الحق عنده انما يجب عند السؤال ولا سوال ههنا فلهذا انما سكوت لان الباشين
مجهزون فيعملون برائهم ونحو الاحرمه فيه فمال فيه فان حالت البحث بل هو سوال معنى فيجب الاظهار وهو الظاهر الظنيون القائلون بالظنية
بما لا اجماع سكوتم ظاهر في مواضعهم القائلين بما كان يحتمل ان يكون الامر اخر لكنه بعيد غاية البعد باعلم غاية البعد باعلم جاد هم لكونهم لا يخافون قوله
لا ثم في اظهار الحق ترك السكوت في مثله بالاستقراء في احوالاتهم بشرطه فيقول معا وعمر ميسر المومنين لما هم جلد امرة زنت ما جعل الله
على لبتهم سبيلا والجلد يحتمل السرية اليه وقول عبدة على ابي سعيد المومنين راك في الجماعة احب الي غير ذلك من الوقائع
كقول ابن مسعود لابي موسى حين حكم بفرقة زوجة الاعرابي بشرب لبنها ان مدة الرضاع ستان بالنص اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل
على كون الاجماع قطعيان السالكين انما كان سكوتم مضائق ثم الاجماع بموافقة تهم وانما نواكتم الحق وسكوتم ففسقوا فقد فسروا
من اية الاجماع فتم الاجماع بالقابلين فقط فتحقق الاجماع عند سكوت البعض في بعض قطعي فافهم الجماعة قال
قيل الا نقرض الاحتمالات المذكورة فائمة فذلك يكون حجة واجبة فيحصل بالكلية فيكون اجماعا قاطعا وما يمنع الاستحلال بل ليضعف
بعده فان احتمال الخوف باق ولو من المقلدين قال ابن ابي بريزة العادة ان لا ينكر الحكم ولو كان مخالفا لراية فلا يكون السكوت
عند القضاء دليل الرضا بخلاف الفتوى فان العادة فيها الاشكال انهم في تناقض ذلك لان الحكم يجب ولو لم يكر عليه
يجب بان ذلك ابي عدم النكار الحكم بعد الاستقراء ابعده استسار المذاهب وتعيين مذاهبها كما في الكلام ههنا قبله وانفقا
الحكم سواء في الاستقراء في مخالفة المتركين ومعاذ قول الحكم المجتهد فيه لا يتحقق فلا ينكر عليه لعدم القاطعة في الاشكال
فتدبروا في مسحة ما لو اقتصروا على بان عمل الكل فعلا ولا قول سناك فالتمسوا رانه كفصل الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة
وسلم لان النصيحة تامة لهم لاجتماعهم لعموم الدلائل التي حوت كثرة تواتر عليه وآله وصحابة الصلوة والسلام واذا كان كفعله عزم
فيما في امدهم ما يورد سائبا والامم على سبيل الابا بة الابرة وبه الاظهر واين سمعاني قال في فعله لم يخرج عن الحكم والبيان

لا يشترط الاجماع ولا يظهره وجه ومن اشترط الانقضاض بعجز المجتهدين في القول فانما قلنا بالاشترط بقوة احتمال الترجيح فيه
من القول فانهم مسلمة اذا اختلف ولم يجز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عن الاكثر في
التيسير على الامام محمد والشافعي في رسالته ونحوه بعض النخبة بالصحة وقالوا اذا اختلفت الصحة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعد فهم فيجوز احداث ثالث لا يظهر فارق فان قلت اذا لم يجز الثالث يعنون عن القولين و
تجاوز الصحة فتقولهم الثالث حي بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق لها
لاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يلاحظوا في المسئلة التي لم تجزوا التابعون عن القولين فيما بل سكتوا وبازا الاحداث عندهم طائفة
مطلقا ومختارا لاحدى والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه ممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنه عيب كان الباع
يقتل منع الرد كما عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب مع الارش كما عن امير المؤمنين عمر بن زيد بن ثابت
والايش عشر القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير بقلنا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفته ان اقران
ابراهيم النخعي ونحوه تقاسمته الجيد الصحيح والاشك كما عن امير المؤمنين علي بن زيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قول ابن ابي عمير
ابي حبيب الجدي الا عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الا كبر امير المؤمنين
عمر بن الخطاب بن عباس وقد قال لا يبقى الله زيد بن ثابت يحيل ابن الابن بائنا فلا يبق الا يحيل بل لا بد من عدم الباقين في الكمال
ان لم يبرهنا وانما اختلفوا في القدر فاحرمان وسلب الميراث عن الجدر اساء خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحوه في الحال المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة وابعد الاجلدين من الوضع والاشهر كما عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والارفع ما اتفقا عليه في بئنا فلا يمنع من الاحداث
كالتمصيل في الفسخ بالعيوب المبرض والجذام والجنون في ايها كانت واجب والعنة في الزوج الرقيق والقرن في الزوجة
تقيل لا يوجب الفسخ بل تقيل نعم يوجب الفسخ في كل فالتفصيل لم يقتل به احد لكن لا يبرئ شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقول البعض وفي الاخر بقول الاخر فيجوز احداثه في التيسير بقلنا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلاثة مشهورة من الصحة
وكما في الزوج والزوجة مع الام تم تقيل للام مت الكل وتقتل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقتل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احد ما وافق المذهب وفي اخره فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث بكونه انما اتفقوا عليه وهذا ايضا سلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجبرية رفع المتفق عليه بعدم الاستترار في اجماع عنده وهذا في آخر ما فهم ان قلت شارع من غير ان يبرر احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فليفت بمنع من احداث قول ثالث فهم من انما يصح
مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقول اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل لنا الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنها اتفاق على احدهما على سبيل منع النكاح وبهذا الاتفاق وان كان اجماعا فليفت بمنع من احداث قول ثالث فهم من انما يصح

المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول القضاة اي كما انه كذا في عدم الظاهر في دلالته الاصل في التفصيل
في افسح ونحوه اي مسئلة الجوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل واما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
ممنوع او عدم القول بشئ ليس قولنا بالعدم وهو ما ليس قولنا بالتفصيل بل سكوت عنه فممنوع بان كناية الحكم بطلقة
يفسخ الكل او عدم فسحة عما اجمع عليه القرطبان والتفصيل ثانيا فيه فانه من اجل كناية كل حكم وجعله مسئلة متعدي لا خلا
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا احدثت المسئلة وانت قد عرفت ان انفسهم كان موافقا لثابت فيما اذا
اخذت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان تراءعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدي في مسئلة امور رافع
للاجماع وجعله مسئلة متعدي ليس خروج عما ينشأ عنه بل جعله مسئلة متعدي خلاف الاجماع لاتفاق الصريحين
على الاتحاد بوحدة الجماع وهو يضر احد هاتين النكاح وبذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قدم ان فيه للصحة اقوالا
ثلاثة ثم المذكور في كنفنا علة التفرق في الحب والعنة عدم قدرة الشروع على الامساك بالمعروف فلا بد من التفرق
بالاحسان وهو لا يتناول ما سواهما وايضا العيوب التي في الزوجية يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تضر له بعت النكاح
وعدم فسح القاضي اياه فافهم واما الجواب عن الدليل بان القاضى على انكار القول الثالث كان مشروطا بغيره
فلما حدث الالاتفاق على الانكار فلا يمنع من الاجداث منقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك فثبت
ان لا يمنع من احداث قول مخالف والاعتذار به فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
اجماعا كما في المنهاج صحيح لان الفرق تحكم بقرينة استدلال بلزوم تخطية كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطية
كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطية كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطية الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطية مطلقة ونقص
تخطية فيما اختلفوا فيه وهذا لا يمنع من الحث شيئا فان دلائل امتناع التخطية عامة كيف لممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
مقصود الاستدلال بالدليل العقلي والافرج حاصلا الى الدليل المذكور سابقا فربما ان التخطية في كل عصر
انما علمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتأمل فيه اصحاب الاحداث قالوا ولاحتلامهم في المسئلة دليل انها
اجتهادية عندهم والامسا اختلفوا قلزم التسوية فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث بوجوه التسوية قلت كذلك التسوية
كل قول لكن يتصل بقرينة اجماعهم على احدها واما بعد اجماعهم فلا تسوية كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسوية اجماعهم فيبطل
التسوية وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير كيد ووقع ولم يسكن من احد ولا نقل وشتهر عن الناس قال الصحابة اي جمهورهم
لللام ثلث ما بقي فيها في الزوج والزوج من نفسه واما ابن عباس ثلث الكل فيها ثم محمد بن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الامة فلا ثلث الكل كما بن عباس اي كما قال هو والزوج اذا كانت معها فلها ثلث ما بقي بعد فرض الزوجية
كالصحابة اي لقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوج قلنا او لا لا نسلم عدم
التمييز لزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع او لا لو سلم لدواعي على النقل فيجوز ان يكون التكميل
منقول لا مجاد ولم يشتهر قلنا ثانيا فيجوز ان يكون الاحداث لهذه القول قيل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
وشريح كانا معاصرين للصحابة وكانا من ارحامهم في الفتوى فيجوز اقتناء النجاشين فتوى الصحابة ولا بعد فيه وقلنا ثانيا لا نسلم ان الصحابة

فيجوز

لم يتجاوزوا عن قولين وبعده من هب هب إلى اختصار ما يعي لكن لم يشتهروا قلنا رابعا كما قيل في خواشي ميرزا جان أنها مستلزمة
متعارضة فإن حقيقة بعدم وحدة المال أو حكم بعدم وحدة الجاه لا بد لكل من شيوخ وابن سري فارقا أقول الصحابة إنما اجمعوا على
عدم الفصل بينهما أي الزوج والزوجية بناء على وحدة الجاه بعد الفاء المحضوحيته وهو الزوج فهو بل هو الإمام من حيث الكل إلى ثلث
البيان أم لا فالمسئلة متحدة حكما بذا مسئلة إذا اجمع على دليل على حكم أو تأويل في سمع جازا أحداث غير من الدليل والتأويل
عند الأكثر لا إذا بطل أي البطل هذا الحدث المحم عليه خلافا للبعض لنا أولا أحداث دليل أو تأويل لك اجتهدوا لم يعارضه إجماع
لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم والإجماع على دليل أو تأويل ليس بالأعدم القول بدليل أو تأويل آخر غير ذلك لانه قول
بعده من خلاف التفصيل في نحو ما يعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض كطية الحكيم اللذين لم يتجاوز عنهما
لنا تأنيلا لم يجز أحداث جدها لم يقع من غير كبير وقع أو المتأخرون لم يزلوا يستخرجون الأدلة والتأويلات القوية كما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا أولا أحداث الدليل والتأويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لأنهم اجمعوا على دليل بغيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافا ومن ثم لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالإجماع لانه غير سبيلهم أيضا ليس لهم سبيل أقول على أن لو منع كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المرد هو المدلول
كان سبيل في الجواب قال الله تعالى في سبيل الله يارب العالمين فلو قالوا أنما يقال الله تعالى كتم خيرا لانه أخرجه للناس مردون بالمعروف أي لكل معروف
فليس بما هو ليس معروف فالدليل المحدث ليس معروف فيكون باطلا قلنا غرض لقوله تعالى وتنبهوا عن المنكر أي عن كل منكر فليس بمنه ليس بمنكر
وإذا الدليل ليس بمنه فمجرد أحداثه أقول على أن يجوز الأحداث أمر فهو ما موربه لانا أمرنا بطلب ما لم يعلم فان طلب العلم ما موربه
فيكون معروفا والتفصيل فيها اجمع على عدم التفصيل إنما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطلا لما علم فلا يكون ما موربا بل
منه وقديم عيوم المعروف فانه من البين أنه لم يورم كل معروف بل أكثر الوقائع سكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الإجماع فان الخبرية والأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب أن لا يبقى معروف ولا منهي يومر به أو ينهي عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعتراض عليه بأن الخبرية لا تقتضي أصابة الحق والحكم مستخرج وان كان خطأ ليس منه ما عنه وان عموما
المعروف والمنكر ففقران المبتدأ من الآية المدح بأن أمرهم ليس إلا بالمعروف ونهيمهم ليس إلا بالمنكر فوجب أن يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافا منكر أو خطأ بما هو خطأ ولا يصلح المدح على الأمر فيكون صوابا عند الله هذا تقر حرجين لكن يرد عليه أن
هذا التأويل مطلق لا يثبت به حجة قاطعة وأيضا الخطاب اشفاهي لا يتناول الوجود من الخطاب فلا يجرى في إجماع حدث
بعد الصحابة إلا بدلالة النص فتأمل فيه مسئلة الإجماع إلا عن مستند شرعي على الاختار خلافا للبعض لنا أولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام وإذا ليس منها دليل غير الاتفاق فنقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلو لم يرد فقهه
وقد يقال إنما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ ولا وقوعه ولا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطأ في الحكم
المقتضى بل الإجماع تأثير في الأصابة واجب بان حجة الإجماع ليست إلا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون وإذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهدا فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم أن المجتهد لذلك بل لأن اتفاق المجتهدين
من هذه الأمانة المرجومة لا يكون على خطأ وسواء قالوا بالاجتهاد دام لا تكر ما لهذه الآية قالوا في أن يقال إن الفتوى لا عن

وليس لما كان حراما لا يجتمع عليه عدل ولو اجتمعوا بما استفاضوا عليه من اجماع ولا للتكرار فلا اغناء وبقولهم فانهم ولنا تأني
 لتسهيل عادة اتفاق الكل لا لدفع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كعلي طعام اسك كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
 واحد بعد الداعي وجوب العلم الضروري اسك يثبت العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او لو قيلهم للصواب بان يقع
 في قلوبهم ما هو صواب البعد فاقبلت محقق العلم الضروري ليس بعيدا فان الاولياء الكرام يعلمون باحكام وحقائق ومعارف
 بحيث لا يطرأ اليه الخطأ او ضلالا فلهذا لا شك في حدوث العلم الضروري فيهم والذين كرهوا الاسفيرة لانه ان كان حجة فلا
 دخل للاتفاق والاجماع والا بد من دليل شرعي الا ان يقال ان حجة شروطة بالاجماع والامام الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
 وارثة بسلامة مستوفى والمؤمنين بعدنا التوفيق مستوفى في القول في انشاء ال. حجة والجماع من غير مستند قابو للوزم المستند
 فافادة الاجماع او يفي مستند فافادة القطعية الحكمية. ما كان طنا فانه يجوز ان يكون المستند ظنا ومن ههنا ذهب
 بعض الخفية الى قطع عدم سند الاماكان للاجماع فافادة وليس ينبغي ان يكون المستند ظنا فيه بل تعاضد
 الدليل بدليل من الفوائد ثم ان يعلم له ثم دل على عدم تحقق اجماع ما عن سنت قطعي وهو خلاف مدسهم ايضا بل خلاف
 الواقع فانهم مسلمة بما كانوا مستند قيا سا خلافا للظاهرة وان جريد الطيرى فبعضهم منع يجوز عقلا وبعضهم منع الوقوع
 وان يار عقلا والاحاواى انما رالاح وقبل لقياس اختلافنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سند الا القطعية والا
 فهو حجة من حجج الدعاى وليست الظنية مانعة كظاهركتاب فانه ظني وقابل يقع سند الاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبر
 وهى مخالفة العامة على امامة الصلوة فليل ضيكن لامر دنيا فلا نرضاك لامر دنيا ما فى التيسير قال ابن مسعود وكما
 قبض النبي صلى الله عليه وسلم آله وصحابه وسلم قال الانصار من ائمة امير ومنكم امير فاما هم فقال التيسير لقيل ان
 رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ابكر ان تصلى بالناس فابكر بطيخ بالنفس ان يتقدم ابكر فقالوا لغو ما بعد
 ان يتقدم ابكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطنى عن ابي المونسين على قال له قائل حدثنا عن ابى بكر قال ذاك رجل
 سمعوا الصادق على لسان جبريل خيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لدينا فترضاه لدينا ما قيل فى التخر فيه نظر لانهم
 اثبتوه باوليان من تقدم فى ادوينى فادلى ان يتقدم فى دنياوى وهى دلالة النسخ لا القياس فافادة تمنح النص ودل قوله
 لا نسلم اولوية الامامة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
 ما يكون فهم الامامة فى دنيا والامامة فى دنيا فافادة ممنوع لتوقف امير المؤمنين على وغيره وانما فهم على عدم النص فى المخالفة
 فانهم في شى فان صلح امير المؤمنين الصادق الاكبر للامامة كان تابعا عندهم قطعوا وانما كان بينهم فى الاولوية من الصلح بكونهم
 والا شك ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فافادة الاول والامر
 بالتقديم فيما كان اهم وموجبات الصفات الكاملة الفاضلة يفهم من عرفانه اولى فى امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
 لتوقف امير المؤمنين على فلم يكن شبهة فى اولوية بالامامة بل لما رفعه فهم ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة رجلا يكون
 طينة واما قولهم ان النص منناه لا نص جلى على هذا وان ان امره صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم بامامة الصلوة
 كان إشارة الى تقدمه فى الامامة الكبرى على ما بينه ما فى صحيح مسلم ادعى ابى بكر اباك حتى كتب كتابا ابى اخاف ان تمنى

ممن ويقول أنا أولي وبإبي القدر المسمون إلا أبابكر وفي رواية أنا ولا يابى السداه قال ذلك جوابا لما قالت أم المؤمنين
 أبو بكر لا يمكن فحين يقوم مقامك لو أمرت عمرو بن زيد بكذا فلا بد من دليل على أن تقديمه للصلاة ليلا يقول أحدنا أنا أولي بالامة
 فأخفظ وتحقق به فإنه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال أمير المؤمنين عليه السلام
 وجهه دونه آله أكرام حين سئل عن شرب الخمر فقال لا بأس به إذا شرب بغير كبر وإذا شرب بغير كبر فلا بأس به
 افتترس فارس عليه حد المفترس قيل هذا استدلال لا قياس من أقول الاستدلال أنما يتم لو ثبت أن
 كل مفترس قطعاً وظناً فعليه ثمانون لانه لا بد من كفاية الكبرى ولم يثبت نعم ليصح أن الشارب كانه قاذف لا أن المنطبعة
 كانه قاذف فاعطى ما يقضى له الشئ حكمه كقصدات الزنا لكن لا بد من اثبات أن حكم القذف ثابت فيما يقضى اليه وفي أشهر
 أنه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه أنه يلزم أن ثبت الحكم في كل افتراء وجوابه أنه قياس بجامع الافتراء
 الخاص فمال فيه أقول استدعاء من المتبث لأن الشئ ربما يكون مستنداً ولا يكون مثبتاً كقطعى سنده ظني فان لم يستند
 لا يكون مثبتاً للقطع ومن هنا لا يكون القياس مثبتاً للحكم عندنا وصح مستنداً لذلك لأن الإجمال رافع للشبهة المانعة
 عن اثبات الحكم فالحكم مثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين بحديث لا يثبت بالقياس
 والقياس يصلح سنداً للاجماع لاثبات حدود كما في التقرير وبهذا السمع ولا يخفى من جوع فان الفتوى لمكان حرماً
 من غير دليل قابل للاجماع من أين علموا الحكم من القياس فهو لا يثبت أو من غير دليل وهو مفروض الاتفاق وان قيل
 القياس ليس مثبتاً بل منظر قلت الكلام في هذا الاظهار فان كنفية يتعونه من وجه ودل يقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس
 على حد الشرب فاثباته بجميع عليه ولا مخلص الا ان منيعوا كونه قياساً ويقولوا انه حكم بان هذه المنطة قائم مقام المسألة
 بالسلع فانه قد ثبت اقامته في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فلهذا نقل بنما صفة قابل فيه
 المنكرون قالوا اولاً لو وقع القياس مستنداً للمحك من جهة مخالفة الجواز مخالفة فلا يسلم للاجماع على
 جواز مخالفة مطلقاً بل على جواز مخالفة قبل الاجماع أقول لا بد من دليل على جواز مخالفة فلا يسلم للاجماع على
 القياس مخالفة فيه فلا يخلو عصرنا من نقضه فلا ينعقد على طبقه الاجماع فان لم ينعقد فلا يستدل به وإنما الاستدلال حاد في ذلك فلا يسلم لخلو
 عن نقضه وأيضاً الدليل منقوض بالعموم فانه أيضاً خالف فيه على أن عدم الخلو من بعد تسليم الاستدلال من القديم أيضاً فانه يجوز أن
 لا يبقى في عصر من تيزه من بغيره تامل فيه والاولى أن يقال ان عدم مخالفة عصره لا ينعقد به بعد ما قد علم ان يكون
 ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من مستندة أو غير محتجب بها منهم من جهة الاستدلال فانه عصره أيضاً وبالله تعال
 محتج معاً وان جاز عقلاً وقيل يجوز سمحاً أيضاً وانما هو قبل المهور بشرط القيامته وانما عند قريب الساعة فلا
 والقيمة انما يقوم على اشتراط النسيان حتى لا يتقرب جسم من يقدر الله به من جهة الاستدلال فانه عصره أيضاً وبالله تعال
 عليه واعتبر به بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منه والنفي الصلابة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب والتمحيق
 بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعاً ان امتداد ارتدادهم لا ينعقد في مستند الشرح ان زوال اسم الامة
 لمكانت بالارتداد كان مستأخر عنه بالانقضاء فلهذا قيل الارتداد لا ينعقد في مستند الشرح ان زوال اسم الامة

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزمت من بيان خلاف العرف واللغة فالصدق اس صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا لما قيل
ان صدق وصف المحمول لا يجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند المنيرانيين فعدم صدق الامة
حين الارتداد غير صار صدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح مطلقة بعدد اجتمع
وصفي المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينفي السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هي ان امته لا يجتمع
على الصلاة مادامت امته فلا استحالة في صدق هذه القضية بل لما قول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصحيح
لانها في زوال الاسم الطين اي صار حبرا فعدم نفاته ظن لا ينفي في صيرورة حبرا ونسبا في العصمة اللازمة
للازمة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرونها مرتدة منافية للزوم العصمة فتأمل فانه دقيق وفيه كلام
فان لزوم العصمة انما هو لامة مادامت امته فصيرونها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينفي في العصمة
المعصومة لكونها امته وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتأمل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث في
متفاهيم معروف عدم ضرورة الامة ضالته في زمان ما لم يبعد ثم المطلوب ثبت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن
عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصاة من اتى يقابلون على الحق
طاهرين الى يوم القيمة فيقول عيسى فيقول تعالى هل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امر اكثرت له هذه الامة فلا حاجة بنا الى
هذا النجوم الاستدلال سئل ان مثل قول الشافعي دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعني اختلف
الاقوال في تحديد الشيء فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا لبعض والدعوى ضرورية لو انما الاكثرة شعبة الخصم
فقال الامة اما قبل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فثبت على كل تقدير فهو لازم من كل
الكل فيرجع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدون فلا يجوز التقيص عنه اما دلالته عليه
فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر ثبت لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والاصل القائل بالاقول في
الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فانهم سئل الاجماع الاحادي اي المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في المختار
خلافا للفرق الى الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الخفية ومثل ما قيل فانك عبيد المسلمين ما اجمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شيء كاجتماعهم على محاطة الاربع قبل الظهور والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الا
في التيسير نقلنا عن بعض شروح التحرير كذا الورود المشايخ رحمهم الله تعالى والله اعلم بغيرهم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهور على حال من ابراهيم ما اجمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شيء ما اجمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمرض ولان الظاهر من هذا الاجماع الاكثر تأمل فيه لنا اولاً لقل الظني
احاداً كخبر الماول مثلاً موجب للعمل قطعاً فاقطع المنقول حاد الذي هو الاجماع اولى بان يوجب العمل به اظاهراً وقائلاً وانما انما ظاهراً
لافاضة الظن بالنسبة كاجماع المنقول حاد وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن بحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقوال هو
اي لفظ الحديث للدوام والاتفاق اي عادتنا اي ان الحكم اجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والالم يدم ولم يتفق فانزع

ما في شرح اشرح انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما لزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فيحقق الوجوب
 اذا لكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجة قال لوجوب العمل ومن لا قال بحجة قال العمل فكل متفقون بالاجماع
 على انه ليس جازر العمل واذا بطلت بحجة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله
 لا قول بالوجوب فاقول به موقوف على صحة صحة الكاين موقوف على القول بالوجوب وادان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام
 فيه قائل فانه دقيق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن بعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جملة متشاككة
 في سبب العلم كما مر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره
 ولان ذلك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل معا بل قد يكون ههنا واحد في بيته فها
 اخرى بيته فيمكن ان يكون عند فتوى واحد اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولاً منهم او بآثار
 منتهية موقوفة للعلم او الظن فم قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطيل اكثر من لکن لم يفتوا لعدم
 توافقه واعى فاسم وما في التحريم من دفع الاستبعاد وبعدها لانا قل فغير يفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يعم
 الملبوس به فانه غير مقبول مع كون التناقل عدلا فقدر ثم الحق ان المسئلة بعبية على انه بل يشترط القطع في الاصول ام لا
 فمن شرط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجة هذا الاجماع فيه تامل
 فان ادلة حجة الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الراجح فيفيد الحجة ايضا فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وهو
 المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه فمر عن اكثر الحنفية وطائفة ممن عدلهم لانه انكار لما ثبت قطعاً انه حكم الله تعالى
 خلافا لطائفة قالوا حجة وان كان قطعيا لكنها نظرية قد خل في خيرا الاشكال من خيرا الظهور كما بسئلة ومن ههنا اي من اجل ان
 انكار حكمه ليس كفر الم كفر الروافض مع كونهم منكرين بخلافه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم حقا وقد
 انفتد عليه الاجماع من عترار تباب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع
 كفروا اما عند من يرى انكاره كفر افهم كفرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى يقبل
 شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان سيده في فتح القدير
 في مسئلة ائمة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وماروى عن الامامين العامين ابى حنيفة
 والشافعي من عدم جواز صلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعم يويل لانهم ينكرون الجماعة والائمة فليكن يودون
 الصلوة الله تعالى عند ائمتهم ويفتدان النية بطل صلواتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت
 ان وصل قريبا الى الكفر اورثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من قتلهم
 وفي البحر الرائق حقق بتفصيل يبلغ ان تكفير الروافض ليس مذمها لا لئمتها المقتدين وانما ظهر في افواه المستأخرين
 فافوجه في عدم تكفيرهم ان تدنيهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيها وقعوا زعمنا منهم انه دين محمدى وان كان زعمهم هذا باطلا
 بيقين غير مشوث باحتمال ريب فيهم وما كذبوا بما اصلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر
 والتمزم الكفر كفرون لزومه واما انكارهم الجمع عليه وان كان انكار جلي ونشأ من سفاهة لكن ليس انكار اوسع اعترافهم انه

مجمع عليه بل ينكرون كونه كذلك شبهة نشأت لهم وان كانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضي
 الله عنه لم يوافقوا وكانوا يملكونه بطلانهم باطلا مما ينبغي ان يصححوا الصبيان وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه بري عن نحو هذه
 التهمة الشنيعة واحدة هو بري لا ريب في انه بري فمذهبه شبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جرد عليهم الوساوس الشيطانية
 لكنها مانعة عن كونهم كفرا وانما الكفر انكار الجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وهل هذا الا كما اذا انكر المنصوص بالنص
 القطعي بتاويل باطل وهو ليس كذا انما هو من جهل ظاهر لك سرهم فكيف الخواارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا
 من فضائل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضله ثابتة كالشمس ومجمع عليها جاعا قطعا
 ومن انكار عصمة آل المسلمين وذواتهم ويحزون قتلهم ونهيبهم وقدر روى الامام محمد بن امير المؤمنين كان لا يمنهم
 عن الصلوة في المسجد وقال ان لا اسلمكم عن المساجد يذكرون فيه اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروا ريات الدين كالصوم
 والصلوة والزكاة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشرقية خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا
 فالتمس في هذا سبب التكفير وعدم التكفير ثلثها التمس في انكار الصلوة والالا كما في المختار ليس اذ لا يليق
 بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفر قال الامام فخر الاسلام اجماعا بصحة كماله متواتر في كبر جلاله
 لفظ الشريف بهذا فصلا الاجماع كناية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل في كبر جلاله في الاصل
 ثم ابو علي مراتب فاجماع اصحابه مثل الآية والخبر المتواتر ومثل هذا الاجماع في التحسير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين
 اما الصديقين بعد المرسلين فضل الاولياء المكرمين ابى بكر بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه بالاجماع على قتال ما نفي الزكاة
 مع سكوت بعضهم فزعم ان الاجماع السكوتي ايضا كذلك مع ان حجة مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصح كفاؤا في النظر
 مطابقا لما صرح العلامة النسخ في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك لانه اصل مراد صاحب التحريم تسوية السكوتي
 الذي علم بقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة عملا قطعي بامع القولي والسكوتي على قتال مانع الزكاة
 من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور في فضل جابر الا ما فيه خلاف كالا بجماع بعد استقرار الخلاف فانه فيه نظر
 وكالمشهور احاد اولفظ الشريف بهذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في المسائل
 كان كما صحح من الاخبار وقررنا كلامه بان الاصل في اجماع اصحابه نفي ما بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم سكوتي ثم اجماع من بعدهم
 بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم قد استقر خلاف سابق ووجوده بان اجماع اصحابه غير مختلف فيه عند الله تعالى
 اهل المدينة والعقرة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم بقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد ذلك
 الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظرا ما اول فلان هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم بان رواية الخوارج
 ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على تحية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع
 ثانيا فلان الخلاف لا يخرج قطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين ابي بكر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا
 فضيلة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلما ترجح لاجماع على آخره امارا بها
 فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقضت عصرهم ولم يبق

أحد ما اجمعوا عليه هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الخبر الامام وان كان امثاله عن فهم ما اودعه هو من الحرام قاصرين ان يقتضوه
 قدس سره ان الاجماع مطلقة في القطعية كالاتية والخبر المستواتر ومسلما ان يكفر جاحده لانه انكار محكم مقطوع الا انه لا يكفر لعروض
 عارض واستشارا ليه بتعيينه بقوله في الاصل ولذا لم يكفر الروافض وانما اخرج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع
 اصحابه للقطوع اتفاقهم بتعيينه في الاصل ولذا لم يكفر الروافض وانما اخرج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع
 ان يصح ان يكونوا معلومين باعيانهم فاعلم اقوالهم بالبحث والتفتيش باذا اخبر جماعة عدد والتواتر حصل اعلم باتفاقهم قطعا
 واما من بعدهم فمكتشف وادق فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهته في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطالع على قوله المناقلون
 لكن لما كان هذا الاحتمال بعيدا لعدم وقوع الانتشار كك مع كون الشك قليلا جاعة يكفي للعلم صوابه بنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال
 يفيد وصار دون درجة من اجماع اصحابه ثم اجماع الذي وقع بعد تقرير الخلاف السابق حجته ظنية لاحتمال حيوة القول السابق
 بالدليل وكذا اجماع المنقول احاد الاحتمال في ثبوت وكذا اجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة بل قطعا على ان السكوت
 الرضى لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلاث حجته ظنية كخبر الواحد صحيح والى هذا اشار بقوله واذا صار الاجماع
 مجتمعا في اسلمة يعني لا يكون على حجة وليس قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعاً وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الاحكام
 والاجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم واكمل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس
 عند اكثر من اهل الاصول لانه اما بنزلة الخبر المستواتر والمشهور والاحاد واكمل مقدم على الراي مستحكمة قال جعفر من لا
 اجماع في العقليات لان العقل هناك كافية في افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وبذلك لا يدل على عدم الحجية بل غاية الزم
 عدم الحاجة الى الاحتجاج لكفاية العقل وقال جم مناهج مجرى فيه الاجماع ايضا كالشروعات وهو الحق لعموم اوله الحجية
 الا ان يتوقف عليه اى الا العقلية التي يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور في الامور الدينية كتدبير الجيوش
 بعد الجبار المستتر في قول ان احدها عدم جريان الاجماع فيه وهو قول البعض زعماء منهم انه لا يزيد على قول رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قولا حجة في الامور الدينية لما قال انتم اعلم بامور دنياكم واما فيما يختارها اجماع الاجماع
 فيها حجة ايضا الى بقاء المصالح التي اجمعوا الاجماعا وهو الحق لعموم الادلة وليس هو الا كالوجي في البرية والوجي حجة في الكل الا ان
 انه صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه كيف قال حين هم صلح الاحزاب على الشار وسشاره سعد بن سبرة بن مسعود
 عسادة فقالا ان كان من السد فنتا فنتا لو كان من السد سائلا ففقال لا تعطى الا سيف فلم يصح كذا في الاستيعاب
 واما في المستقبلات كاشراط الساعة وامور الآخرة فلا اجماع عند الحنفية يعني لا حاجة الى الاحتجاج به لانه ليس حجة فيها
 كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا يدخل فيه الاجتهاد والراي اولا لا يكفي فيه الظهور عند مدبره وليس قطعي بل عليه وج
 لا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج بالحق والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا ضد الدلائل لان احتمال ان يجهلوا كل منفسه و
 فاجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا الوجود والاتفاق فيفيد هذا الاجماع لسنا لا يفيد ذلك الاتماع اصحهم بقاء تواتره فاق
 ان ان المستقبلات من الاخبار كالشروعات في الثبوت بالاجماع هذا الذي يقول الحق ويؤيد في الجليل الاصل الرابع
 القياس وولقة التقدير هي ان قسب الشوب بالترتيب وقسب النخل بالية في واثاب بحبيبه فمما في ثبوت في التوبة

بين شيئين ولو كانت بمعنى أو فيه إشارة إلى أنه في التسوية مقبول لأنه مشترك بينهما وهو اصطلاحاً مساوات المسكوت
 للنصوص في علة الحكم أي في نفس علة الحكم لا في تدبيرها فإنها قد يكون في المصنع أقوى وقد يكون أضعف وقد يكون ساوياً
 ولا بد في العلة من تقديرها غير مفهومة لغة لتلايد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصنوع الذين يرون كل مجتهد بصيباً
 للمساواة في الواقع إلا أن نظر المجتهد فإن يحصل بنظره فهو واقع وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدر بالمجتهد وقد تخطت
 والرجوع منه كالمنع فلا يكون ما أدى إليه النظر الأول باطلاً عنه بل ينتهي بهذا النظر فلا يبحث عن الزيادة قيد في نظر
 المجتهد كما في المختصر وغيره لأنه وإن كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم إنه بهذا
 القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم يسهل نظر المجتهد إلا أنه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المحطية
 فإن المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب قد لا ينال فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقاً للواقع لأن المتبادر
 بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم إلى القياس الفاسد زيد قيد في نظره أي المجتهد وقيل مساوات المسكوت للنصوص في
 العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد إلا أن يقال لا بأس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيراً ما يطلق الناس على الفعل
 فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقبل القياس تقدير للفرع بالأصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالأصل في علة حكم
 والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويكون جملة على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل للمجتهد في استخراج الحق وهذا أفضل المجتهد
 قطعاً وبهذا منقوض بذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب سنة وقيل حل كل الشئ على غيره بأجر حكمه عليه مشكوك وهو
 لا يبي ما شتم المعتزلي وقيل حل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي أبي بكر الباق في
 وقيل بأنه مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر وهو الشيخ الإمام علم الهدى إلى المنصور الماتريدي قدس سره والمراد
 بالعلة في الآخر حصته الوصف الموجودة فيه وبمثلها الحصته الأخرى منه الموجودة في صاحبه وإنما حكم بالمشلية بهذا الاعتبار والابانة
 يتحمل الوجهين وقيل تقديرية للحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بحجج اللغة وهو لصد الشريعة وقيل اثبات الحكم
 الأصل للفرع مع تشريك إلى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالأصل في العلة والحكم وهو أي إطلاق القياس على الفعل
 مسامحة لأن القياس حجة الرتبة موضوعه من قبل الشارع لمعرفة أحكامه وليس هو فعلاً واحداً لكن لما كان معرفته لفعل المجتهد ربما
 يطلق عليه مجازاً ثم في بعض التعريفات إبحاث وجوابات بطلب من المطولات وأورد على عكس التعريف قياس الدلالة
 وهو ما يذكر فيه لزوم العلة دونها لأنه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقض الحكم بنقض العلة
 كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالندب وجب بدونها كما أصالة لما لم يجب معها بالندب لم يجب بدونها والجواب أولاً عنها
 منع كونها من الحدود ولا تسميها قياساً لا مجازاً وثانياً عن الأول المساواة المذكورة في التعريف أعم مما كان صريحاً أو ضمنياً
 والمساواة الضمنية حاصلة مثلاً إذا قيل في السروق يجب الرد قائماً فيجب القضاء ما كان كما المنصوب فوجب الرد مشترك
 فيها وإنما لم يكن علة لكنه يتضمن وجب حفظ المال وإن شئت قلت التقديري وهو العلة الحقيقية تأتي لتفسير القياس ح
 غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة للمساواة في علة حقيقة فاقول في أن التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المجرى
 وإذا قدر بالمساواة بالية الضمنية بالتجوز في القياس يكون هو حقيقة وهو لا أن صاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز

من الطر

بل نقل الجواب بأنه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتجمل
 التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا ان ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فمائل وعن الثاني بأنه كما يريد المساواة
 الاعم من اضمنية كذا ايراد مساوات عم من ان يكون تحقيقا او تقدير او قياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
 لا ثباتها ففى المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا
 فيما لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساوات ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه مثل
 المصنوع بالآخر قال مثلا اذ قيل كما يقول الشافعية ثبتت الاعتراض عليها اذ ازوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح
 منها كما رجل لما لم ثبت الاعتراض عليه اذ تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
 عليها وقد ثبتت وانما اختلف هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه مستدورا
 بتفريق المناط والمغايرة خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لانها الخصوصية غير وان عدم
 بمرئيه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم مقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم ثم اركان
 رتبة هذا الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كما تحرى شرب في قياس النبذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل
 بلبيل المشبه به وفي المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والاذناب والازلام رجس من على شيطان فاجنبوه وقيل
 ملكه فهو حرمة الخمر وكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبذ وذلك باعتبار الحكم
 بان حكمه فرع حكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وبما يصلح حكم الفرع فانه يثبت به في نظرية المجتهد ووقع حكم
 لاصل غالبا وقد لا يكون منه عاكما اذ كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجية كسائر الحجج فركنها المقدسات ان اولها
 ما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار
 النبذ حرام اما قول اكثر الخفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساوات في الخارج ما يفصل لانها اركان
 حدادون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اي حكم القياس تبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا يقطع به وان
 طبع بمقتداته ومواده وبما يختلف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقتداته وذلك لان طريق الاصل فيه
 في فدا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتأثير علة الفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم
 له اكان برد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية لوجب القطع ان كانت
 ملية قطعية واذا جاز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع عليه العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قابل
 وقطع يكون علة تامة وبني الاستنتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فنذكر في البين
 ان جوهره الى القياس المنطقي اي شئنا فيرسل هو الاحق بالتبطل فان ما وصله يرجع الى ان النبذ يوجب فيه الشدة المطربة
 قى هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الاصل فيه شكل اول قطعي الاستنتاج وانما يوجب الظن
 ان المادة من ملاحظة العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع بالنبذ واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون
 له هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادية الا من الامة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبنى الحكم على الاستقراء

فالحكام نفسه وإله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير والبيان في تمثيل الجمهور الاختصاص به فان خبرنا
واحد يقع مثلاً القواعد كثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة بن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين لبعض من القرب بين الصحابة بنى
الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفيين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال
سجدت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول يتيك الفية الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب
وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من عسري وادفاه ثمنها ثم
يحد الاعرابي استيفاه وجعل يقول لهم شهيد افعال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا شهيد
لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انك فيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كيف نشهد
ولم تخبرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا تصدقك فيما تأمني به من خير السمار اذ قلنا تصدقك فيما تجزبه
من ادائن ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فهو حبه ثبتت كرامته في الحقيقة
الاختصاص فيهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالحلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي راسه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامته له فلم يصح البطالة ولم يرد ان الكرامة
لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاص الواقع فانه قد يتشارك انسان في كرامته واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد
من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له وانما يلزم او كان هناك غفوم اللقب والتحليل بفهم حل الشهادة لا يدل على
الاختصاص بل يجوز فهمه من غير من كل مسلم والحق ان هذا يدل على الاختصاص في حل الشهادة في الامور الدنياوية
في خبره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر انه كان عندهم الشهادة بالمعاني فافهم واشهر انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة يستثنى عنها فلا يجوز
الحاق النيرة واعتراض عليه بان تحليل المخصص جائز فلما جاز تخصيصه بجوهر تخصيص من في طبقة او اعلى منه بالتحليل والحق هذا ليس
تخصيصا لعدم التساوي بل لسواها قاعدة عامة ولا يجوز تحليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعريفه فيا سوي هذا المخصص صحيح
من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء بمعقول في الشهادة كمال التبين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة
من شرائط العدد ومطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ابي عليه كاعتقل بشهادة القابلة وفما لخرج فانه لا يشهد
الرجال الولادة وخير القابلة من النساء فلما يشهد فليس قبول شهادته مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر
فان العلة للترخصة اشتقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوته في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم فخصا به ومنه
عند الشافعية النكاح بلفظ البهية خص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللتها لكم ازاوجكم للماضي اتيت ابو من
واما ملكة بينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التي باجرن معك وامرأة يومنة
ان وهبت نفسها للنبي واراها النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى لا لزم له وقد
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالنعى فان حنا بالتمك بلا عوض فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام يخص بالتمك من غير عوض
فيخص ذلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقة وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحرير انه يابى عن الاختصاص
باللفظ التحليل نفى الحرج بلزوم المهر بقوله تعالى لئن لم يكن عليك حرج بل التحليل نفى اختصاص المعنى كذا في الشية وعندنا حرج

الخاص الى نفى المهر فقط وهو الحق لانه لا حجر في التجوز فانه تصرف لفظي مشترك فيه كل من هو اهل غما ورة فالمعنى ليس بلازم له اي
لفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التخصيص عليه ايضا فقل ومنها اي من شروط الاصل ان
لا يكون منشوخا لان الحكم لتخصيل الحكمة وقد زال اعتبارنا بانتساج الحكم فلم يبق الاستلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع هذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث
به هو الذي في اشريعات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
وهذه الدعوى كما ترى غير سبينة ببيان ههنا ومن ههنا قالوا بالنفي الاصل لا يقاس عليه النفي الظاهري لان النفي الاصل ليس حكما
شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصل غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقلية اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلوك العنب قياسا على تسلسل مثاقيلها مع العلم
لا يثبت عليه الحلاوة الا باستقراء بان يستقر كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان مقتضى هو الحرارة فثبت الحرارة فيه اي في
الحلو لمقيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان علية العلة لا يثبت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستدعي اثبات المناط في الاصل فقط بالسير وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من الحكماء والحكماء
في التفسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل كفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو كفي في اثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله فليتها في المحل المخصوص وح لا يصح القياس
فانه لا يوجب تعدي الحكم من الاصل الى الفرع وبذلك خلاص العلة لشرعية لان المخصوص يوجب علية بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجوز عن المخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهري في العقلية وثبت العلية بهيئتهما
فيهم تعميم العلة كما في اشريعات بعينه فافهم ومنها ان لا يكون ليدل على حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والاى وان كان اثباتا باقيا
دون دليل الاصل حكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم ثبت ربوية الذرة بخبر
لا يبعو الدرع بالدرعين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه من الاوضاع القياس فيكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرع الاصل اخر خلافا للحنا بلة والى عبد الله البصري من معتزلة والنزاع انما هو مع احتمالات العلة في الاصل
قياس المصنوع على اتيهم في وجوب النية لانه طهارة مشد وقياس التميم على اصله لانه عبارة مثلها فقد انتقلت العلة واما القياس على
اصل هو فرع الاصل اخر بناء على اتعاقبا اي اتعاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على
السلج بذلك الجامع فاتفق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولنا لا مساواة في العلة بل في الفرع
واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا يقاس بدون المساواة الحنا بلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى لا يتفق ضعفة فان بين صورتين بونا بعد اغان القياس هو المساواة
في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو اماراة دالة على الحكم فيجب ان يثبت لاثنتين مختلفتين في الاصل والفرع

بل نقول لتحقيق ان الحكم في الاصل والفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفسخ وانما ما به فيه فثبت المساواة في الدليل ايضا فانهم وهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعاً مسلماً استدلال دون المعترض واما العكس وهو ما اذا استدلال المعترض دون استدلال فساد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمى تملك فيه شبهة بعدم المساواة فبان ان المسلم معصوم الدم وكفر الفسخ مبيح الا انه سقط بعرض العهد فلا يقتض كالمثقل فانه لا يقتض اذا قتل به المشبهة من جهة الآلة لعدم التخصيص في اقتل بالمثل لا لغير المشافعي وذلك اي فساد لا اعتراقه بطلان القياس باعتراض بطلان مقصد منه وهي حكم الاصل ولو اراد استدلال الالتزام بهذا القياس لم يتم ولغته لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فلم يعترض ان يمنع العلة فلا يتجه التزام ويدايدل على انتفاء الضرر ما بعد اثباته العلة بطرقها وتجاوز اعتراقه بالخطا في الاصل فقط او في احد جهات الاصل او العلة لا على التبعين فلا يلزم منه الالتزام بثبوت الفرع وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقا وثابت العلة بدليها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدي المركب بسلبات مفيد للالتزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعتراقه بالخطا في تسليم احدى اسلمات ولم ين القضايا المسلمة من مقاطع البحث ينفصها وكل باطل على ما تقر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفسر وض في حكم الضروري لا يصح انكاره فانكاره استدلالا من الاصل في صحيح الالتزام بالقياس على فرع مسلمة انهم لكن بعد اثبات العلة بالدليل لتبليغ منها اي من شروط الاصل لكن لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره المحقق في كتيبهم ان لا يكون الاصل في اقياس مركب هو القناعة باثباته اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل قياس في اثبات الاصل ومن ثم يسمى مركبا وقيل انما يسمى مركبا للاختلاف في ترتيب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعا عليه الاخرى مانعا عليه لوصف الذي ادعاه وان سلم الوجود في الاصل او وجوده في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل الموقف المقدرا ومن فاعل لقول الاول وهو الذي منع العلة مركب الاصل كاشافعية يقولون لقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء والورثة لا يقتل الحرية اتفاقا فيقول الحنفى لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة استحق الواسل للتخصيص من اسيد والورثة لاختلاف اصحابه بين عبيدية وحرية فاشكان عبد فالولى اسيد واشكان حر فالاولاد والورثة فقال زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما ينفى بكتابته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان يدعى المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان على من يقول ان المكاتب ترك ما لا قسم له على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة وما اصاب ما بقي فللورثة وكان عبد الله يقول يودي الى مواليه ما بقي من مكاتبه ولورثته ما بقي فان صحت علقى هذا بطل الى اقل الحد وجوده في الفرع والا يصح علقى بمنع حكم الاصل بظهور فساد ما كنت بنيت عليه ولا يتأتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل لاستدلال اثباتها انما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض والشافعي هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علق به مركب الوصف كما في مسند التعليل لطلاق بالسكاح انه اعلم بوقوعه فلا يصح كونه نيب التي تزوجها طالق فانه لا يصح ويلغو فيقول الحنفى لا تعليق في الاصل بل التحيز فلم يوجد الوصف الذي علمه فان نتج هذا بطل الى اقل اي الحاق عدم التعلق به والا اي وان لم يصح فذا نسلم الاصل من عدم صحة نيب التي تزوجها طالق بل تطلق عند جواز السكاح اقول في هذا اي في مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع عليه التعليل لعدم صحته اذ لا معنى لمنع الاصل مع تقدير وجوده فيه وتسلم اعتبار ما لا يجابها

في

فما في ترجيح المختصرين الثاني اتفاقه على الوصف الذي يعزل المستدل محل نظرا لا يصح الاتفاق فيه إلا بالقياس المختص في الأول أي
 مركب الأصل يدبر الحكم على علة أي على العلة التي يدبرها الخصم بنفسه وينفي عليه علة استدلاله في الثاني يدبر على عدم علة
 ويقول عليك لو وجد في الأصل منع حكمه يقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علية الوصف مطلقا للأصل كما عند استدلال
 أو نقيضه كما عند الخصم في صحيح منع حكم الأصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة إيجابها للحكم المتفق عليه أي المراد بتسليم العلة تسليم
 صحة إيجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فإذا سلم العلة أي سلم صحة إيجابها للحكم المتفق عليه فللمستدل أن يثبت وجودها
 بدليل يثبت على أنه لا محذور في صحة الموجب لأن الكلام على تقدير تسليم الإيجاب وقد ثبت وجوده بالدليل فلزم القول بوجوبه معلوله
 لأن المناظر يكون الناظر فلما أنه يقول بأدنى الدليل لك المناظر كذا ينبغي أن يفهم هذا المقام لكن يجب أن يعلم أن فرض تسليم
 صحة إيجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل الحال كيف لا والخصم يقول بعلة وإيجابه يقتضي ذلك الحكم لا يمكن
 تسليم إيجاب عينه وهل هذا الاتفاق فينبغي أن يقول فإذا بين بالدليل عليه ما ادعى وأثبت وجوده بدليله ترضى لأن ما ثبت
 بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له فافهم بقى أن الإرادة المذكورة وأن دل عليه كلام الأدي ومن تبعه لكن ليس بلازم له في المشهور
 بل هذا كله تخلف والحق أن في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى استدلاله في الأصل وبعد تسليم وجوده يمنع عليه ومنع حكم الأصل
 وعلى هذا لا يحتاج إلى تلك التكميلات الباردة ولعله مشهور أراد هذا المراد أعلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الأصل مختلفا بينهما فحاول إجابته
 بنص بعد ترتيب القياس أو لا ثم اثبات علة بطرقها ثانيا قيل لا يقبل هذا النحو في المناظرة بل لا بد من الإجماع على الأصل أمام مطلقا
 أو بينهما وذلك لضم نشر الجدل إذ لا بد لاثبات الأصل كونه حكما شرعيا مثل ما لا بد لاثبات المطلوب في طول المناظرة ويكثر إلى ال
 والأصح القول أي قبول هذا النحو من الإثبات لأنه لو لم يقبل لم يقبل للمناظرة مقدمه تقبل المنع وحاول استدلال إثباتها بدليل
 لأن المناظر وهو تسلسل البحث وتكرار الجدل عام في صورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة لا بد منه لأصل المطلوب فيلزم
 التطويل في المناظرة والفرق بانه أي الأصل حكم شرعي مثل المطلوب الأول يستدعي ما يستدعي فيلزم تسلسل البحث بخلاف
 المقدمات الأخرى فانه لا يستدعي ما يستدعي المطلوب الأول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وأيضا لا دخل كونه حكما
 شرعيا فإن تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره أقول الأول أن يقال لو اثبت الأصل أو لا ثم قاس قبل اتفاقا فكذلك العكس
 وهو أن يقاس أولا ثم يثبت الأصل كما هو فينا نحن فيه لأن المسافة واحدة صاعدا كما هي فينا نحن فيه ونازلا كما إذا اثبت الأصل أو لا ولتكن
 الطريق ليس من باب المناظرين لعدله ولما في شرح المختصر أن هذا الصراط المستقيم فلا شائعه فيه فافهم وليس منها أي من شروط الأصل
 قطعية على المذهب المتأيد بكيفية الظن في العمليات كلها وكذا في الأصل خلافا للبعض من علماء منهم بأن الأصل لو كان مطلقا فيصنف الظن
 بكثرة المقدمات المعتبرة حتى يصح في الفرع وأشار المصنف إلى دفعه بقوله ولو كان الظن ينشعب بآثاره المات التي يتوقف عليه القياس
 لا يستلزم أن بالكلمة حتى لا يبقى في الفرع أصلا أقول بل لا يجوز إلا في الأحوال فانه لا يلزم واجب الثبوت عند ثبوت المعلوم والظن المطلوب
 لازم للظن بالمقدمات فلا ينفك عنه فتدبر ولا عدم المحرر بعد ما ليس من شروط الأصل عدم كونه حكما مستقلا بعد محصور على المذهب المختار
 كقوله صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم حسن يقتل في الحبل والحرم مثل صاحب الهداية إلى الاشتراط وجهه أن مقتضى الحكم بالقياس إلى
 غير منصوص من مطلق المذكور والتعليل بوجوب تسليمه ببلده ما علق بالمراد من المصنف على ما اختاره بوجوبه ثم اندفع هذا الوجه أيضا وقال

هذا هو
 مقتضى
 عدم

لان لمقيس بغيره حكمه فالحكم كانه محفوظا فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان لمسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ من المذكور وقع
سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه بالمقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه لا يلزم من ان يبقى خمسة خمسة بعد زيادته وبتدنية
يقول به عاقل قالوا ولي ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للتفني عما فوقه منع ومن لا فلا يل يقول في ذكر العدد
قد يكون لتعين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اي من اشروط الفرع كما في الاحكام
ان يساوي علتة علتة الاصل ان يكون لعلته تنوع علتة الاصل من عين من لعلته فيما يقصد فيه المساواة كالنفيد للمخر
يتساويان في الشدة المطرية وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعف اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس
من لعلته كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس ولك يجب المساواة
في الحكم من عين كالقتل بالمثل قياس عليه اي على قتل بالحد وفي القياس يجامع القتل الحد والحد وان عندهما فحين الحكم يعمد
الى التوسع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في النكاح قياس على ولاية المال يجامع الصغير فتدفع نفس الولاية
في الفرع وهو جنس تحت ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها العمومها يقتضيه حكما اعم مما في الفرع
والاصل فاذا اتنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسب اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضيه
المساواة وهي في نفس قتل وفي لطف قطع فتدفع في كل منها واقتضت نوعا مناسبها من الحكم وفي الحقيقة لما
يقتضي حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد وبما راجع للمحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحسين ان لعلته
في القياس لا يكون الا عين ما عطل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين لعلته ولو كان ما في الفرع جنسا لما
عطل به الاصل كان جزا لعلته فلا يكون لعلته موحدة في التوسع وجه الاندفاع ظاهر ولك الكلام في الحكم سواء اوجبا
فالسؤال ان الموجود في التوسع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزا الحكم والجواب معنى كون الحكم جنسا انه امر عام
يتنوع حسب كثر المحل فافهم ومنها اي من اشروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اي كقياس الشافعي نظرا
الذي كالمسلم اي كطهارة في وجوب الحرمة مع انها في الاصل متناهية بالكفارة بالنقض وهي في التوسع موبدة غير متناهية
بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحتية ان الكفارة عبادة سائرة للذنوب والكافر ليس اهل لها اي لا يوجبها
لانه اما ان يودي حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان مسلم فيودي وذا امتنع لان الاسلام
يهدم الذنوب السابقة فلا شتر فاذا لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لاثبت الحرمة المشبهة الى الاسلام
لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها هذا بخلاف الفقر العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانها اعلان
للكفارة كيف واوصار الفقير غنيا والعبد موقفا موصرا منها الكفارة المالية او زال عجزا عن الصوم صح التكفير
بالصيام بتقريرنا هذا اندفع فليس انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف
وح مشكك كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما مما وجب الكفارة عليهما لكنه غير تاديرين على الاداء فانهم
ثم بقي كلامه وان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى في الذمى نفس الحرمة الموجودة
في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روي في الحسن الاربعه عن ابن عباس ان رجلا ظفرا

الاصول

الاصول

من امراته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فتال عليه السلام ما حكمك على هذا قال رايت خلقا لها في صور القمصة اقل عثر لها
حتى تكفر وفيه تنصيص على الحسنة الى استغفر وقوله تعالى والذين يطيبون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتكره رقبته
من قبل ان يتماشيا يدل على ان كل من يصح طهره فاشتره رقبته الى الاخر فانهم وكقوله اي قول الشافعي
السلم الحال كالموجع فان كليهما دفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن المكث القدرة الواجبين
في السبع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفة باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا تدانتم بين الابل سماءا كتبوه وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف
في السلم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
الى جواز بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بتغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا
واما النقص على الخفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير حكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على
الدفع اي والنقص يصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير حكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام
تقدم دفعه في فصل التام بل ثم لما كان ينقض بان شيخين قاسا المانع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغير
حكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما لما في كل ما يطهر كالحل والماء الوارد
وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم جوبا
لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا عليه واغسله بالماء رواه ابو داود وفي رواية شيخين اذا اصاب احد
يكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضجه بما ثم ليصل فيه انما هو ازالة النجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان
زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا زال ذات النجاسة زال صفتها من تنجيس فطهر المحل بزواله فيتحقق الحكم في
كل مانع لكونه منزلا كالماء وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المانع المزيل فتزال نجاسة وقامت اخرى
مقاهها وهذا اولى مما في التحسين من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فسلم ان خصوص الماء يقطع
وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام به هنا في تطهير المحل بعد وجوده وانما
قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحسين الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
كان يقطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود ازالة فيتحقق الى كل مانع ثم فيه نظر لانه يجب ان المقصود ازالة
لكن لا يمكن باستعمال المانع فانه كلما يلاقى النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على
خلاف القياس فلما يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتبار غيره نجسا بضرورة ازالة نفسه اعام في كل مانع وان اراد
عدم ازالته ما سواه من المانع فيكذب الحسن وان اراد عدم اعتبار الشارع هذه ازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير
الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يظهر الماء صلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب انجس فتدنجس
وقد تلوث الثوب به فلو نجاسته وبهذا لا يظهر لكنا وجدنا ما قاطعنا الا على تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فالتطهير
باستعمال الماء امر تبديلي فلا يقاس عليه غيره من المانع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لم اعتبر استعمال الماء تطهير

الاصول

علم انه لم يوط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي مستعمل فلعلم يكونه قالوا للنجاسة فيتعدي سائر القاعات
فلا عدول فيه عن سنن القياس ليس بهنا تعبد الايمان الشارع امرنا بقطع النجاسة ولم يوط القياس حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول فانهم ثم هذا اي الشوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امر احققا ثابتا في الاغصاء المغسولة في الوضوء
او غسل بل تعبد محض فالامر في ازالة استعمال الماء الورود على خلاف القياس لا يكونه قالوا لا امر موجود كافي في الشوب
فانقص على المنصوص من التزليل وهو الماء ولم يتغير لعدم ورود النص وهرنا اي من شروط الفرع ان لا يقدم حكمه على حكم
الاصول كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجمع الطهارة التقديرية او شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بها وذا لم يثبت
يلزم شوبه قبل عليه الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر شغل كذا لزاما على من يفرق بينهما اصح وهذا لا يظهر له وجه فان ابعده التي شرعية
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجب الا لزام ويرفع بالتأرق ان الماء تنظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة ورفع اليد
فلا يحتاج الى النية والتراب لوث في نفسه شرع مطهر تعبد عند ارادة قرينة مقصودة لا يصح الا بالطهارة واقفي في غير هذا الحال على طبعه اي
الارادة القرينة المقصودة هي النية وما قيل التعبدية لمفعولها النية الشرعية التي هي الحدث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما في خانة
المانية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منطفا طبعيا لا دخل فيه اي في هذا الفرع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاء به الشرع لا في
المسح حتى يقطع بل هو اعتبار من الشارع فالرأى باعتبار الماء والتراب سواء في دفع يمنع المشية بين الماء والتراب بل شرع
اليطح سس الماء كما قال تعالى ونزل من السماء ماء ليطهركم وانزل من السماء ماء ليظهور الخجل لظهوره لانه لا ماء فكل استعمل
والنظافة بخلاف التراب فانه جعل الظهورية من لوازمه الاحال ارادة مخصوصة فانقطع الفرق وتجزى الامام الرازي بتقديم عليه اي تقدم
حكم الفرع على حكم الاصل بخان لا دليل سواه اي سوى هذا القياس فقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كدال
مما شروه من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحيث انما الاعمال بالنيات وبعد بالقياس ايضا ليس بشي لان الكلام به هنا
في الفرع على الاصل في هذا الاصح والالزم الفرع على ما ليس بثبت او لفرع ما هو ثابت قبله والشبوت دليل آخر لا يمنع منه اي
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لا نقيا والالزم بحر القياس لان النص يقدم عليه عند المعارضة بالقياس في قياس الام الشافعي كفا
الظهور على كفاة تقتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص اوصافه ومنها ان لا ينص على صفة اثباته والاضاع القياس لشبوت الحكم هو
اقوى فانه وبهذا شرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبعه ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة المتعديين للمادة لا يضيغ ومنه
جزا لاكثر من القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيه مشايخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه بتمام ادنافه ان لا يادة
اذن الى القياس مع لان اطلاق الا ان ثبت به القياس يادة على ان ينص فانه مبطل لاطلاق النص كالسنة فلا يجوز ان ينص في داخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع الابي باسم المعترض ان يثبت حكمه لنص جملة اي اجالا والقياس يكون للتفصيل
كحدس بالحدث من شرب الخمر فاجلوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه هذا القول باطل فان له تحجية القياس
كما سمعنا ان شاء الله تعالى ورد بان الآية اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت على حرام وهي واقعة مستجدة لم يرد فيها نص
ولا نصلا تارة على اطلاق فتقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن جعفر
وقالوا ارة على الظهار فالكفاة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله عنهما قاسوا تارة على ابيهم فيكون ابلا كما عن ابيهم فيكون

افضل الصديقين ابى بكر وامير المؤمنين عمر وام المؤمنين عائشة لصديقة رضى الله تعالى عنهم وفي التفسير عن ابن عباس اذا قال
 هذا الطعام حرام على ثم اكل فعليه عتاق رقبة او صام شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكينا فعلم انه ليس عند طهارة حقيقة بل شبهة
 به في الكفارة فافهم وقد يناقش بان لنص قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك لاني وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها
 اى من شروط الفرع القطع بالعلة اى وجود ما فيه بل طهارة المقدمات كلها كافية في الايجاب لان الطهارة واجب العمل ودعوى الاستحالة
 مضطربة واما عدم المعارض المساوى والراجح في الفرع فانما هو بشرط الاثبات الحكم بالعلة في نفس القياس لان الشهادة لا ينزل
 بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا ان هذا فصل في العلة وهي ههنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق في غير هذا الفرع على
 معنى آخر يشترع الحكم عنده تحصيل المصلحة من جلب نفع او دفع مضرة وذلك مبنى على ان الاحكام الشرعية اى تعلقاتها على
 بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالى على عبادة كالكسبية المخلوقة لهم اى لا تنفعهم
 على الوحدة نية والرسالة ليست لوابها عليها فيصدقوا بها وينالوا سعادة القصوى واذا كان لتعليل بالمصالح التي تعود الى العباد
 لينالوا بها كما لا تتم ويشتد حاصلها الاخرية والدينية فلزوم الاستكمال اى استحالة تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المتكلمين
 حتى منعوا التعليل في العلة المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من فصل ونفى ثبوت الحكم بالقياس
 مطلقا ومنهم من كفى بالطرد وقال ليست العلة الامارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
 يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعد ما سواه فليست داعية الى الاحكام
 والا لتوقف كود تعالى حكما عليها فقد استعمل بها فعدا المقرز اول دفعه قولا بفرع الكمال يعنى رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فخرج
 كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكما لا بد لافعال واحكامه غايات يترتب عليها دلها كان جوادا محضار حمانا دينا اقتضى وجوده
 ان يرعى مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المستعققة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده هو رحمة ومن
 لوازمه وفغاية المصالح فرع كماله فان قلت لا بد من اختيار احد شق الترديد قلنا نختار الثاني ونقول ايج رعاية المصالح من الجوانب
 نسبتها الكينية عدوها ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والاحسان ومن رايته وافهم
 وقفة المقام انما اقتضى سبحانه من غايات التي اقتضتها الرحمة والحكمة لسعادة الامة للناس في الدارين باظهارها بآياته وآلائه
 على مقتضاه حكمته وذلك اى التوطيد بها انما وجد هم احسانا عقلا اوجب عاينهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاخلاق والصفات
 بقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العقلية واذا من عليهم بالاموال الزمانية كالفهم بالبركات المالية
 كالزكاة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكر الماعطاء اياه اذ قد خلقهم من جنات وجعل الانساب بينهم مقتضى حصول المزايا حتى يبلغوا
 ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش فمن المناكحات وجاءت احكامها حامية ترتب عليه ويستترى ولم يكن
 مدنية الطبائع اى لا يتم عيشهم الا مع بنى نوعه شرع بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق وشوا
 انتظاما لامر معاشهم ثم للاشياء المذكورة مميزات وحسنات فاستحسن اعتبارها بقيمتها المقاصد بهم وحمايتهم وخلقهم ومنه اعرض عن اجتناب
 بعضها الصلح من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا يتيسر الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليه فيهم
 على مقتضى احوالهم وختتم بعث سيد الاولين والاخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ليعلمهم بآداب الاطلاق والمناكحة

المواقف مستندة تفصيلها اجل في امته علماء يستخرجون حكم واقعة مثل احكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحاجة على مقتضى
عليها بهذه النعماء العظيمة والشكر على ما من علينا بهذه الآلاء الجسمية ومن كبح عن عبادة ثنائيه وامى يقدر على شكر بوازي الماء
فهو المحمود كما اثبت على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان المقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشئ
الاول ثلاثة اقسام احدها ضرورة انتهاز الحاجة اليها حد الضرورة كالكليات الخمس التي هي اعتبارت في كل ملة وهي حفظ الدين بالجملة
فان التضاد فيه يقتضي التراجع فيقضي الى مفاسد كثيرة فالشافية عللوا والجهاد بالكفر والخفية عللوا بالحاجة اليه الحق فان كراهية الضمير
المؤمن الاخرية فهو الوجهة تقتضي وجها وهم ومن ثمة لا يقتل من الرعيان والنساء ونحوهم كما شيخ الذي لا يقدر على القتال وحفظ
النفس القصاص لانه البقي للقتل كما قال الله تعالى و لكم في القصاص حيوة يا اولي الاباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة ضرورة
فلذا حرم قتل النفس في كل ملة واما الحفظ ليشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في
شرعية عيسى عليه السلام فالحق في العبارة ان يقول وحفظ النفس ولذا اشرع في اشرعية الحنفية القصاص وحفظ العقل
بعد السكريه ما قد عرفت كيف والخمر كان مباحا في الامم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل
فشرع في شرعنا حد السكر اهما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم يشرع في ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق
والمحارب بدورسوله يعني قاطع الطريق وخلق بهذه الضروريات كملاتهما كحد قليل الخمر لان قليلا يدها يد عودا الى كثيرها
فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير المنزلة للعقل فتحرى الدواعي الى المحرم معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيها كما في
الاعتكاف والحج والمحرم منعت دواعي الجماع كاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحريم الحنفية اياها في الطهارة لكون الوطى
حرما فيه فحرمت دواعيها وانما خولف في الصوم والحيفض بالنفس وبقي ما رواه على القياس ووجه النص بدفع المحرم فان ضرر
لا يخلو عنه شهوة يبقى اياها كثيرة فلو منع عن لقبلة ونحوها لادى الى حرج مع انها لا تدعو الى الوطى لتنفذ الطبيعة الانسانية عن
الوقوع في المحظورة وكذا الصوم مدت فرضية الشهوة مدت لفظة العزم ففى المنع منه اضر حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن
الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكذا القذف فانه كمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما اقضى الى جراحة السنان
فيؤدي الى المقاتلة فتدبر وانيها حاجية غير واصلية الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمسافات فانها
لو لا لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا
من خبريات بعض العقود فانها انما يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المربعة اذ لم يشرع تلف النفس الولد فوصل الى
ضرورة حفظ النفس وكذا اشترار مقدار القوت واللباس يتقي بها عن الحر والبرد وامثالها لكن قبلتها لا يخرج كليات العقود
عن الحاجة ولها كمالات ايضا كضرورة كوجوب رعاية الكفارة ومهر المثل على الولي متعلق بالوجوب في تزويج الصغيرة
فانها افضى الى المقصود حسن المعاشرة بين الاكفارة وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدي الى عدم التباين
وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد ذليلا ومغالا المهر يزيد توقيرا لا في النكاح ابيها وجدا عند عدده عند ابى حنيفة ووجهه وان
عنده لا يجب رعاية الكفارة وينفذانها من العبد وعلى اقل من مهر المثل خلا فالهما وللائمة الثلاثة ايضا فانهم
وفور الشفقة وصحة الراي لكونه عاقلا بالغ لا يترك الكفارة ومهر المثل الا لمصلحة براحة على مصلحةهما وهذا بخلاف الام

الضرورة العقلية

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثنا لشما تحسنت
من قبيل اختيار الاحسن في الاولى كتحريم الخبائث من افخاذ ورات والسباع حشا على مكارم الاخلاق فانها
عشيت الاخلاق اسيرة وكسلب الولاية عن احب فان الاحسن للاحسن من الفحل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به
واكثر مسائل كتاب الانحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كما البيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالمقصود من شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل بفحالة فان المتنعين عن القتل اكثر من المتكبرين او يحصل شكك ولم يعلم مثاله في الشرع ويمثل بحد الخمر شرع
للازجار مع ان الشاربين مثل المتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والمتنعين محل منع كذا في الاشياء
والعلم عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعلمه للتواني في اقامته عدمه ولو اقيمت لاستنع الاكثرون فافهم او يحصل وبها كسبح الائمة
فان عدم النسل منها ارجح وشرع السباح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يقتضي الـ
ما هو مقصود منه بل شرعه بسبب عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفوع من خص الاطراف قطعاً مع ان الظاهر عدم المشقة وتتميمه كان له ولو كان المقصود
معدوما قطعاً كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقى كما هو ابي حنيفة بوجوبه وسببه وهو الفرائش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتال الكرامة بسبب لا نقده فان الكلام فيما ظهر انتفاء ما وجب الاستبراء على البائع الائمة المشتري ايا ما في المجلس
مع القطع بان رجمها غير مشغول بنطقة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة
عنه ما استخرج الشافعية من ما تين مسلمتين لانه انما اعتبر الفرائش بسبب النسب وحديث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما فطنتين لكون الولد من نطفة وكون الرحم مشغولا بماية ولا عبرة بالمنطقة مع انتفاء الميعة قطعاً اقول هذا منقوض
بسفر الملك المرفوع اذا قطع بعدم المشقة فانه مخصص قطعاً فاعتبر المنطقة مع انتفاء الميعة قطعاً وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بسة شهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه منطقة الشغل والحل ان المقاصد
انما لو خطت في تشرع الحكم كلياً فلا بد من ترتيبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصح منطقه ولو لم يترتب على بعض اشياء
فلا نسلم لاعتبرة بالمنطقة نظر الى الميعة مع انتفاء المانة نظر الى الميعة نعم لا عبرة للمنطقة مع انتفاء المانة نظر الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفرائش وحديث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وانما ما مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخرج وقوع تشرع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من ما تين مسلمتين ونسبة الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن
ههنا اي ما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشرع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئ من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرقة على النوع قطعاً او غالباً فافهم سلكه بل يتحرم منسبة
الوصف الى بمسدة تلزم ذلك الوصف الراجح على مصلحة او مساوية اياه قيل لا يتحرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم يتحرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسباً الى ليس مناسباً
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسده لتعدد الجهة في المصروف فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعد ما به قال قالوا لا يحرام وهذا ضروري البطلان او المفروض
 كونه مناسباً مشتقاً على مصلحة ومع هذا اشتمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار
 الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب الحصول وجمهور الشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة بعد
 من الحكم كل بعد وما ذكره المص لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكم الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة
 ومفسدة فللحكم ان توفي حقها اذا لم يمنع اذا المانع الذي ينحل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فانه دقيق
 وبالتالي حقيق ومن ههنا ان من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح التذرع يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه هو ما فسوط
 سد تعالى كاسر للشهوة فيه مصلحة فاشرفية التذرع فوجب به ومن جهة كونه اعراضاً من ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام به وقد مر واما عدم
 اعتبار مفسدة المرجحة من بلع المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلهذا لا يتم برعاية المصالح دونها اذ ليس من شأن الحكم بالخير كثير
 لتفصيل اشتمل على المختار بان مصلحة المصلحة في الارض المنصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا اجمع على الحل والالم يكن المصلحة
 راجحة فاما مرجحة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك المصلحة والجواب ليس لمفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان لمصلحة واما
 الاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب الذي يجوز رجحان المصلحة ولا يلزم منه الاجماع
 على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على بعض حكموا بالبطلان انما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بالانحراف
 قالوا لو لم يجرى مقتضى المصلحة مع معارضة مفسدة مستلها او راجحة ضرورة فلم يلزم الانحراف قول بطلان الحقيقة اي حقيقة المصلحة ممنوعة كيف قد فرضت فحققتها
 وبطلان الاعتبار بطلان اعتبار الشارع بالانحراف بل يجوز اعتبار الشارع بهجتين كما مر وكو كالم بطلان الاعتبار لا يدل على نفي تحقيقه حتى لا يبقى المناسبة
 بل يجوز ان يكون هو مناسباً ويختلف الاعتبار بالانحراف المفسدة بقدر ما يبرأ من التفسير الثالث المناسب هو ضرورة ما لم يرد من غير ما هو مفسدان اعتبره ولو
 في عين الحكم بنص او اجماع كما لا سكار في حل النية على النحر وهذا لا يصح على اي تشخيص فان حجة النحر عندنا بعينها غير مسلمة كما مر والادلى ان يشل بطوناً
 في العبارة بسورة الميرة فهو المؤثر وان اعتبر ثبوت الحكم معناه اي مع الوصف في جنس الحكم كحل النية بالصغيرة في ولاية النسخ على كل من
 بالصغير لا اعتبار به في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعاً فقد اعتبر الصغير في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالنسبة
 وهو ان يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس المضرع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعله المحرر فان حجة المطر
 والسفر نوعان من مطلق المخرج والمطلق معتبر في عين خصته وفيه باقية لان مطلق المخرج غير معتبر والا لجاز الجمع لاصنع الشافعية
 كذا في التحسير وايضاً القائلون لجواز الجمع للمطر ينقلون حد ثبوتها في جنس الحكم كحل النية بالصغيرة في ولاية النسخ على كل من
 الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل يا اول الاحاد ويا اولون بتأخير اول الصلوات
 الى آخر الوقت فيحصل فيه وتجميل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جماعاً على الحقيقة فتأمل ووهنا كلام طويل يطيل من
 شرح سفر السعادت وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي اوتقت اعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم
 كالقتل بالقتل قياس عليه اي على القتل بالمعد في القصاص محلاً بالقتل بالقتل والاعتباران وجنسه الجنائية على النية على سبيل
 التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالمطر اجماعاً والظاهر ان اي هذا المثال يقتضيه
 للنقض والاجماع اي لوجودها على اعتبار العين في العين فان قلت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالقتل فعلم

انه لم يجعل العبد نفس القتل لعدو احد وان قلنا اعتبارا له عندنا فحين الاجماع قالوا انها خالف ابو حنيفة في التحقق العبدية
في الشك نظر الى ان الكنية غير موصوفة للقتل فهي شبهة الخطأ فخلافا لها هو في تحقق العبدية لاني كونها علة فافهم
وقول المتن ان لا ينص ولا اجماع على ان اجلة ذلك الى القتل بعد اعداؤه وانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر
في المعين لا انصا ولا اجماعا ليس بشئ للزوم انتفاء اكثر الموثرات لجواز كون المحل داخل في اجلة فافهم هو اي الكنية
اعتبرت بثبوت الحكم مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتبارها لا عينها
في جنس او جنس لا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كحل الفار هو الزوج الذي طلق امرته عند اياسه عن حوته على قائل الموثر
في المعازفة بنقيض قصده معللا بكونه اى تطلقه المتزوج من الفار فحسب الفرض فاسد هو الاضرار للزوجة بجرمان الميراث ولم يعتبر
ولا جنسه بنص ولا اجماع لكنه مناسب للحصول الزجرية كما قالوا فانه برون لم يعتبر اصلا لابع الحكم ولو في صورة ما ولا موثرا فيه فهو المثل
ونقسم الى ما علم الفارة بنص ولا اجماع كما يجب الصوم على المالك ومن الاجماع في الكفارة للظهار او اليقين او غيرها تخصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها يحصل الزجر وبه الحكم بطلاة في عتبار الشريعة بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من ماء
حقيقية لكن يكون في فراش الغير فانه يلغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجه المشرقة
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم العلامة مردودا اتفاقا ومن ثمة انكر على يحيى من يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا اقتاده بالصوم في الكفارة ببعض ملك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابيان منافاته لم ينكر عليه
حيث افتى والى خراسان به اي بالصوم معللا بفقره لتبعاة التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيرا فصار غير واحد
للعباد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الفارة والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احدا اعتبارات
الملائم من عتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الفارة ايضه هو الغريب من المرسل وهو المسم
بالمصالح المرسله محجة مال كرحمة الله والتمتع عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل وان الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن القتل فلا يعتبر اصلا وبهذا لا يتاتي ممن يقول بالاحالة اذا الاحالة تعيد العلية ههنا ايضه
فافهم اصحاب المصالح مرسله قالوا او لا لو لم يعتبر المصالح المرسله فقلت لو قالع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقبيسة الماخوذة الموثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضه عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركة للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما في الاحكام فتذكروا قالوا انا نيا الصحابة كانوا يفتنون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصارا اجماعا
قلنا كونهم قائلين عليهم ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على عتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جليلة الحال وان علم في ذلك اي احدا اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبل الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحسين يجب من الخفية قبول التسم الاخير من المرسل
وقوله احق بقبول وقال في البديع المرسل الذي يعلم النساء مردودا عند تاددها لا اثر منهم الا مدى من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعلم الدليل على اعتبارها او لم يثبت عتبارها حصل وربما يمنع عدم الدليل

ان كان لم يثبت عتبارها

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يعيب ظاهرا واهنا وقد وجد الاعتبار في اشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
فما مل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظلية
كلية اي بتسلك المؤمنين بالخبرة للبعض خصوصا كترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استأصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فحرمي المترسون وان أدى الى قتل المسلمين المترس لهم وفي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص حصل متاصل في اشرع وعليه مناط التكليف الشرعية فاحسم
فلا يرمى المترسون بفتح حصين لعدم كونه كليا ولا يوجبهم الاستيصال بعدم القطع وكذا الا في بعض اهل السفينة في البحر النجوة بعض آخرين
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذا اهلك البعض الاحياء بعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما حولنا عليه مما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآدمي الوصف المناسب ان اعتبر بعض اوجاع فهو للوثرون اغتبر بترتب الحكم فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومهما وخصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر حسلا فاما ان ينظر العباد
اولا يظهر فانه جملة الاقسام والواقع منها في اشرع خمسة لا يزيد احدا ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثل فانه قتل الاعداء وان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجنائية معتبر
في القصاص لمطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بضم اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نفس اوجاع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نفس ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو جنس
الشبهة المشتركة بين الحائض والمسافر وجب مطلق التحقيق المتناول للاسقاط كل صلاة او شرط الصلاة ورابعها
المعشيت الغاء كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاء وهو مطالب بتصحح الاستقرار في دعوى وقوع هذه الخمسة
لا يزيد بل ربما يشهد الاستقرار بخلافه قال في منهاج الموثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير الملائم والغريب كما ذكره الآدمي وبعض
الشافعية شرطوا شهادات الاصول ايضا وهو العرض على الاصول للملائم نظرا لانه معارضة نفس اوجاع او تخلف او قضاء
وجوده ضده وغير ذلك فاقيل بحسب العرض على الاصول كلها وقيل بحسب عرض على الاثنين كانت فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما المحنفة الموثرة عندهم الوصف المناسب للملائم للملك عند العقول فيه احراز عن أصل الطردية الذي ظهر تارة
شرعا بان يكون لجنسه تأثير في عين الحكم كاسقاط الصلاة الكثيرة بالاغناء فان لجنسه الذي هو العجز من الاداء من غير حرج
تأثير في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تأثيرا في جنسه كاسقاطها عن الحائض مع الملائم بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
كعتين نفقة اثر جنس اشتقة في جنس اسقوط او بان يكون لغيره تأثيرا في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقاثر في نفقة في مطلق الولاية او يكون بعينه تأثيرا في عين الحكم
في ذلك كثير في اقيسة الجزئة المذكورة في الفقه واورده عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتأثير من نفس اوجاع
اذا لا اخاله عندهم مرجح لا يكون الموثرة قسيما لهما اي للعلة التي ثبت بالنفس او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في اشهر الى منصوبة وموثرة الا بالاعتبار فانها جازت بان ثابت بالنفس منصوبة واعتبارا بانها منصوبة لعل
الاعتبار المذكور ميثرة ثم هذه الاربعة لبيانها وقد تيسر كسب بعض من الاقسام مع بعض ويخصر المركب في احد عشر قسما لان الثنا

والاستيصال

أما إذا اعتبر جنسه في عين الحكم وجنسه كالمضى اعتبر في الاضطرار وفي جنسه وهو التحقيق في مطلق العبادة حتى شرع الصلوة
 بالقيم وقاعد أو ثانياً باعتبار جنسه وجنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة الماء وجنسه وهو المخالطة بنجاسته بشق الاخر
 عليهما ايضاً لظهور كذا بالانقلاوت وثالثاً باعتبار العين في العين في الجنس كالجحش كالجحش المطبق لاثري في ولاية المنكاح
 وجنسه هو العجز بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورابعاً باعتبار جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغير في ولاية الولاية
 واليه اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر خصوصاً اذا ايجابه للولاية على الشك في مختلف في ذلك
 اجماع وخامساً باعتبار جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايجاب الوضوء ونوعه
 خروجاً من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادساً باعتبار نوعه في الجنس وجنسه في الجنس
 لسلب العقل فانه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الاضطرار ولكون النية شرطاً فيها وجنسه وهو العجز لكل في احدى القوة
 موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والمتكافى اربعة احدها باعتبار نوعه في نوع الحكم وجنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كالحيف
 اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواط وثانيهما باعتبار
 نوعه في جنسه ونوعه دون جنسه في جنسه كالحيف فانه اثر في حرمة الصلوة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو
 خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوة ايضاً لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثهما باعتبار نوعه في نوعه وجنسه
 في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما اعد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى
 ولم يجزوا ما والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه
 فانه قد سقط غسل الثوب الخس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه دفلاً للمالك اما جنسه
 المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعاً باعتبار نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف فوت صلوة الجيد
 لم يوتر في اياه التيمم بالنص لا بالاجماع لكن جنس وهو العجز عن استعماله للصلوة اثر في ايجاب التيمم وفي جنسه سقط شرط
 استعماله في النوع وهو العجز عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضاً كذا قالوا وفي هذا المثال نظراً فانه فرض اولاً خوف الفوت اضراراً
 عن الماء وهو موثر في التيمم فان كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز
 في خوف الفوت عجز خاص ختل الكلام ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم ولم يجزوا ما عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز
 كخوف الفوت فانه لم يجز ما بحيث يكفي للصلوة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابع واحد وقصر المص على كونه جامعاً
 للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال لكل السكر اعتبر في الحرمة اى حرمة السكر لا الخمر فقط
 فان حرمتها عندنا بغيرها غير محالة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل سكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العدا
 والبغضاء اعتبر فيها اى حرمة السكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العدا وهو جنس حرمة الشرب فانها انحص
 وموقع العداوة جنسه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اى في حرمة الشرب فقد برز
 منهم من قلح في الجنس ولعله زعم انه لم يوتر العلة وانما العلة المؤثرة للجنس لا غير منهم من حضر الاعتبار فيه بذاته او بالنسب
 الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن العمام حجة ان اتمالى استقطا اعتبار الجنس باعتبار لانه اى اعتبار الجنس ليس

الاصل العيني علة باعتبار لخصتها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في جنس النوع الذي وجد فيه فلا تأثير له
 الا في منتهى قريح اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص فقد
 ملائمة بالحكم والسكان التاثير الثابت بنص او لاجماع للجنس فيحصل ان ينظر اي من الغلبة اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان
 التقليل لكل من واحد واحد من اقسام الانفراد والتكريب مقبول فالحكم ان عينه او جنسه اي اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم
 قياس الاتفاق وجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعين منه عين الحكم والسكان تايثير عينه ووجهه في جنسه اي جنس الحكم
 قليل في القياس اختاره الامام من سبب الائمة وفجر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ابداع الصبي يعني اذا اودع
 رجل ياله عند صبي اذا استهلكه لا يقسم لانه مسطر من جهة المالك على اهلكه فلا يقسم كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
 وقد يترك فلا ينسب الى الجنس سبطا والالم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليعتد به الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الذي
 يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقاصح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المستبر
 مع عين العلة ولو كان التاثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالرأي سببته الحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج
 الى اصل لقياس عليه اقول هذا كما يرى فاسد اذ لا مجال للرأي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس بل ركن الاحكام
 ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التقليل غني عن اثباته قتال فيه ولعلمهم من ههنا
 لقبوا باصحاب الرأي هذا من الملقبين شيء عجيب فان منهم ان اعتبر الاحالة ورد المرسل بل من ليس منهم ومن قبلها
 والمصالح المرسله ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس ليلا اصلا فافهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق ان قياس
 لان الاصل لا يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
 في الجنس تنوع اقتضاه في الانواع له فصول متنوعة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يثبت في كل نوع
 الحكم من لوازم محققه اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة وجبا جنس الحكم
 فيتعين هذا الجنس الى فرع الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضا هذا الجنس
 في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاء ما فيه يناسبه واقتضت في الطواف طهارة سور مرة لما يناسب
 الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انما
 اقتضت في السعال الطهارة بالذالك وفي الخطه والشعر الطهارة بالقتمة يعني المذكورة عينس اقتضت التخييف له
 انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيدا عليه الاخر السكان يمكنه صفا
 او مجعاً عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فافهم ذلك قريب بظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فمعه لا ينال الا
 بفكر قوي فالظاهر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا هو التساوي في
 جنس الحكم نحو المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
 انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالموثر تلكه من الملائم وتلكه من
 المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول موثر عند الحنفية كما ظهر لك فحريز ون القريب من المرسل بل التريب بعد ظهور تايثير
 شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص والاجماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد تم فصله عند الشافعية شرط وجوب العمل انما الجواز للعمل فثبت الملازمة فقط فان الوصف شاهد والتاثير ونحوه عند الامة
 يعتقدونها لا يجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود والغير العدل نفذ قضاءه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
 ونحوه فيضيد ظن الاعتبار اول والاو واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني مستنع عليه لان بالايظن كونه علم
 فخرم العمل فثبت برتبته قسم الحقيقة ما يطلق عليه الحكمة حقيقة او مجاز الى علمه اسما وهي الموضوعات لوجهها شرعا او المضاف اليها
 اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترويداشارة الى الاختلاف في التفسير وحسن وهي تاثيرها في الحكم بالبرهان
 فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن بحكم معها على الصحيح من اقول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما وحسن وحكما اي العلة
 حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لا جدها علة للملك فانه موضوع علم ويضاف هو اليه وهو ترفيع الملك
 مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه جملة ما يتوقف عليه والحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق بدونها اليه ورايتها
 مع العلة معنى وجوده او عدمه ولعلمهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون موثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة
 فانما يوثر بعد تامة بوجود الشرائط وارتقاء الموانع فافهم اقول اذا ثبتت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس داخل
 في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التامة للزوجة
 اياه فثبت برهانه ليس بشي فان الاقتران ليس بخلافه كما او مانا اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع الموثرة علة تامة
 البتة كما لا يخفى وقسم الحقيقة الى علة اسما ومعنى فقط لاحكاما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث
 يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي لتاثيره في الملك فيكون علة معنى ليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
 والتراخي اي تراخي الحكم عن الموثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود الموثر تخصيص العلة على من اكرهوا
 لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل الموثر انما يتم تاثيره بانتفاء المانع وما اجاب به في السكوت ان الخلاف في جواز
 تخصيص العلة في العمل الوضعية لا العمل الشرعية بل يجوز التحصيل في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتكم محض
 كيف لا واولا لئلا الفرقيين بما تكم كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاع اي المانع وهو الخيار من
 وقت لايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفقة الدار لمبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
 علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما ثبت مقصورا الاستناد من وقت وجوده انما هذا شأنه اسما ولما كان يتوهم
 من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والمتبوت اي ثبوت الحكم بهنا ليس بطريق التبين بان الحكم
 ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في اقراره حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن
 ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم تابعا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
 لا غير فثبت برهانه اي علة اسما ومعنى النصاب للزكاة فانه وضع لها واضيفت اليها وهو موثر في ايجاب الزكاة لان الغنى
 مناسب للاغناء ويوحى اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال الله ان تاخذ من اغنياءنا وتقتسم على فقرائنا فقال رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اللهم نعم لان هذا شبهها بالسبب يتجمل بينه وبين حكم العلة لتراخي حكمه الى شبه العلة
 وهو البناء الذي اقيم المحول مفتا منه وانما كان له شبهها بالعلية لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فالصرف من الزيادة

وشكر الزم لا إلى جهة نفسها فتخص النصاب بها لان النماء وصف في موجب الانتفاء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يؤثر
 الانتفاء فلا يصح للعلّة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فمنع من النصاب علة تامة للوجوب لصحة التججيل والاداء قبل الوجوب
 لا يصح فالجواب جليل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المودى موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الحول يصير المودى
 زكوة والا لا او عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند المالك لا وجوب فلا استناد فلا اداء الواجب بل يصير تقلا قلنا
 لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك في الحول كما يجب مع الاستهلاك
 بعد الحول لان وفيه تأثير لان وجود العلة كما يشترط وجود المعلول كذا انتفاء ما انتفاء فيرفع الوجوب بار تفاعل النصاب كذا
 في الحقيقة وجوابه ان النصاب انما هو علة عند المبدء والوجوب لا البقاء بل يزيل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك
 والهلاك بعد الحول لان فافهم وخلافا لما لاك فان جهة النصاب مع الماء فلا يصح التججيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل
 الحول لان التحقيق والاستناد او قسم الخفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كما يجوز الاخير من جهة المركبة فانه موثر وحكم
 مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان جهة للتفريق مجموع القرابة والمالك وهو آخرهما وجعل
 ما صد الجزاء الاخير كعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل
 في التلويح خلافا للتحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذ يرجع لا يضمن الكل بل لنصف فهو جزء اخر لعل الاتلاف مع ان
 الاتلاف لم يضعف اليه ولم يضمن الا النصف وان اسفينة اذا غرقت باربعة فكل كدخل في الحرق بالضرورة فكذا
 ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم عدم حكم نعم الجزاء الاخير كما شئت عن الزيادة فانما هو العلة طاهر في بادى الرأي
 لا على الحقيقة وقسم الخفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل منطقة اقيمت مقام الموتر لكونها موضوعا لها ومضافا
 اليها وانما مقترن بها من غير تأثير فيه كالسفر للخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو الشقة
 وهي الموتر حقيقة وكالتوم للخص اقامة للاسترخاء اي لاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي
 هو الموتر في الحدث وقسم الخفية الى علة اسم فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع
 لكن تأثيره فيه لما تقدم ان الشرط يمنع سببية ولم يقترن لحكم به ايضا وكما يبين قبل الختم للكفارة باعتبار
 الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه
 موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب متر الذنب الختم وقسم الخفية الى علة معنى فقط لا اسما و
 حكما كالجزء المتقدم من جهة المركبة فان له دخل في التأثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضعف اليه وهو
 لم يقترن ومن ثم لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكذا ام عيشة خلافا للابوسي القاضي الامام ابى زيد و امام
 شمس الاثمة السرخسي وهما نظر الى ان لا تأثير له قبل وجود الجزاء المتأخر وانما الافضاء مع وساطة المتأخر
 وهذا شأن بسبب الاظهارات في فخر الاسلام ولذا اعتبر وجود الكليل والنجس فقط شبهة في ربا النفس حتى
 منعوا اسلام الخنطة في اشعر وقال في التلويح هذا يخالف ما تقرره عند قسم ان لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء
 المعلول انما الموتر تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تأثيرا قول مرادهم مما تقرره رفع الايجاب الحكمي

ولم يوجب اى لا يجب تأثيره اى كل علة في اجزاء معلولها يجوز مخالفة حكم الكل حكم كل من الاما وكما في خبر جميل
 من جميل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يثبت واحد واحد على جزء جزء بقدر حصصهم والافضل يكون التاثير للاجزاء
 كما للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض مخ لا تنافي مسلما
 على ان الخل والتاثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبويض بان يكون للجنة وتأثيره حال الا فساد
 بل معناه اى معنى تأثيره ان يكون مفعولا للمؤثر ويكون له تأثير في ضمن تأثير الكل في المعلول وفيه لا ينافي في عدم تأثيره افراد
 جزء المعلول في قسم وقسم الخفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
 المركب لعدم الاضافة والوضع انما هو بهما الاقتران والاستشبهه عندى شرا القريب المفيد لذلك الموجب للمحقق وكل علة
 العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثنائي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلاثة مركبات ثنائية
 وهي اجلة اسما ومعنى واجلة اسما وحكما وثلاثة مفردة وهي العلة اسما والعلة معنى اجلة حكما ثم ههنا اى في فضل العلة مقصدان المقصد الاول
 في شرطها المتفق عليها والاختلاف في ههنا ان يكون العلة باعثة اى مناسبة ودو بالاشتغال كما في المسئلة يشترع الحكم المقصود منه تحصيل
 مصلحة او تجنبها او دفع مفسدة او تقليد ما كما في علل المأثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
 وهو المراد بالملائمة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لو لا ما اى لولا المناسبة لكان لتعليل بعينه
 من حكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب المختصر بانها لو كانت للعلة مجردة
 اشارة ولم يكن لها مناسبة وتأثير في الحكم لزوم الدور لانها لا فائدة لها الا تعريف الحكم في الاصل فيكون معرفته موقوفاً
 عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها واصحاب الطرد ان ينعموا لا يخمار الفائدة فيلزم فائدتها عند
 قياس ما يوجد في الاصل لكن يدفع بانه سكايرة او من البين ان ما لا تأثير لا يوجب الحكم اقول فيه نظرا ما اذا
 الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا لا اطلاع على حكمه لا تعريفه كما ذكرنا فاختصار الفائدة في
 ذلك اى في تعريف الحكم ممنوع بل لا اطلاع على حكمه من القواء وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا في الحكم مناسباً له
 لا يصلح كونه حكمه الا باعتبار كونه معرفاً لا اعتباراً ثانياً حكم الاصل منصوص اى مجمع على البنية كما تقدم في شروط حكم الاصل
 سواء كانت العلة مستنبطة او منصوطة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبط معلوماً من غير تعريف العلة اياه
 فاللازم من تعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور وقد برر وانت تعلم ان تعيين طريق ليس بواجب
 على استدلال فكلما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو ملزوم الدور ولا
 عائدة اصلاً فاقسم وما اورد عليه التفات زاني واقتضاء الشيخ ابن الهمام ان يعرف حكم الاصل وليس له وهو النص
 او الاجماع والعلة واللتى هي للامارة معرفة لا افراد الاصل فيعرف حكمه اى حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة
 عن الافراد فساداً ورفاق حول فيه بحث لان الافراد ليست مما يخص لغتها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى تعليل بل هي معلومة
 للكل بحسن غيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبهاً وخفياً في افرادها ولا كلام ههنا فيه على
 ان ذلك اى لتعليل لمعرفة الافراد ليس لتعليل الحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والحكم

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الاسعرة الحكم فترد ومنها اى من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما
ضابطا للحكمة لا حكمه مجردة غير مضبوطة معلومة لخفاها كارض في العقود فانه امر مبطن لا يمكن بعلم به فاقيم الاجاب المجرد
عن تسرية النزل والاكراه ونحوهما مقامه او لعدم انضباطها كما مشتقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منه بل قدر معين
وهو غير مضبوط فاضبط بالمنظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المنع بل يجب ان ينظر
المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفوع صاحب الصفة الشاقة بالعكس فلما يكون
الملك المسافر مخصصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مخصصا لان الحكمة في التخصيص مشتقة وهي غير موجودة في سفر الملك وجودة في صنعه
الشاق والاجاب لا ظهوره الا انضباطا لحكمة المشتقة هناك الا بالمنظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشتقة فيكون خارجا عما نحن فيه
ولا يجب فيها الطرد والعكس اى متى وجدت المنظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اى من شرائط العلة ان يكون
عدسيا بوجودى وعليه لا بدى واهن الحاجب الاكثر من اهل الاصول على جواز اى جواز تعليل الوجودى بالعدمى فليعلم اى كما
يجوز قلبه وهو تعليل العدمى بالوجودى اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ما اذا اراد بالعدمى ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل مانع الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب
انما يكون اذا انتفى المانع ما به مطلقا كيف ولو كان يتحقق لم يحكم بعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودى فضلا عن الاتفاق
وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه مطلقا لعدم وجود العلة انما فائدة يصح الاتفاق عليه وان الامر الوجودى كان نهيا
للجواز او الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا لانه مصداق عدم العلة التامة للوجود ومثلهما من ان عدم
نفاذ البيع معلل بالبحر فهو ايضا سو كذا ذكرنا فان الجواز من عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صورة من المانع فان
وهو التجرى جواز تعليل الوجودى بالعدمى قيل في شرح المختصر اتفاق اى يتفق على جواز وقيل في التحريم الخفية يمتنعون بالعدمى اى
به مطلقا سواء كان تعليل الوجودى به او العدمى به فان قلت قد يستدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان المصوب الذى يات
عند الغاصب لعدم كونه منصوبا فقد حلل لعبد وكذا الامام ابو حنيفة يستدل في نفى الخميس القمى بانه لم يوجب هو ايضا عدم قال
وقول الامام محمد في ولد المصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابو حنيفة في نفى خمس القمى لم يوجب عليه من قبل عدم الحكم
لعدم العلة فانه يستدل على عدم وجوب الزمان بعدم علة نفى الذمة غير مشغولة كما كانت فليس في تعليل العدمى بعلم انه لا يوجد في كتب
المشايخ الكرام الا صدح الاستدلال بالنفى من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفى الا اذا دل الدليل على ان السبب
واحد ومثلهما بالشالين المذكورين في الظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم جواز ان ثبت بعد اخر
الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فتح ينقضى الحكم بانتفاء واحد كلام الامام محمد في الاسلام نص فيه فعلى التام انما نقول ولا عدم قدر
الوقوع مناسب للمفسر فمحل لعبد ولما كان قائل ان يقول ان يشيخ معلل بالعدم وهو صفة وجودية قال في تفسيره بالعدم لا يضر لان
للمعنى وليس معنى العلة الا عدم قدرت الوقوع وهذا الجواب ليس بشئ فان العلة صفة قائمة بالعينين هو التحلل في عروق الذكر او المنى في عروقها
وعدم قدرت من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العلة ليست الا لانه لا يرد عند قدرة الوقوع فليس المناسب
الانه العدم ويمكن حمل كلامهم على هذا البضء انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعرض وضعف البهتان المحض من نحو من وجود العلة

فقد العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقصا للنسب للقتل شي آخر يوجب مقتله بعد ما سلم الرضا كمار وحيث
 بالكل فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا تخميران لمضاف اليه نقصا للنسب هو عدم نفسه فلما ثالث حتى يكون هذا العدم منطقتا فلا بد من
 تصحيح هذا الثالث بالاستقرار كما في هذا المثال الحرة وودو خط القضاة قول على ان الاحكام متضادة ربما يعطل باوصاف متناقضة مع ان المبدأ
 من شريع هذه الاحكام واحد كالمصحة المعلولة بالاسلام وقل المضاف لها المعلول بعدد المقصود من هذا الحكم التزمه خوفا على الفصل فتمت اشارة
 مضاف الى ما في مصحة بهو علة الحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصد تحصل المصلحة فلا تقويت فتدبر وهذا التوجه له فان قصد الاستدلال
 ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهما العدم ففي اعتبار العدم لا تقويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شي ولا يصح
 توهم ان المراد مصلحة اى حكم كان هو بعينه منه فافهم ومنها اى من شروط العلة مجبور المحتمية ان لا يكون العلة المستنبط قاصرة مختصة
 بالاصل بل كجوهرة التقديرين اى ثمنها خلفه في باب الربو او الاكثر من اهل الاصول ومنهم من شأنا السمع قند يون عليهم الرحمة على جوازها
 اى جواز كون المستنبط قاصرة كالمقصود اى كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اى لا فائدة في اعتبار
 القاصرة واستدلالها لا تخمد اى فائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض لمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يرفع بانها عدم مقتضية
 نصا بخلاف المستنبط فان عدم التعدية فيه بالراى وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم
 والنقض دليل الدليل فالفائدة دلالة لها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على اكمل وجه فلا يحصل
 بالعلة فتدبر او لا دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لثا فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفرار عنه والقول
 بانها ليست فائدة ففهم فانهما استخرج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست بمنصرة في استخراج حكم مسكوت كما
 لا يخفى قال الجوزي او لا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سياتى من دلالة الدليل ممنوع
 فان من شرطية العلية التاثير واللا يمكن بدون التعدية وقال الجوزي ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
 دار التوقف كل على الآخر والجواب بتعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
 على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل بخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس
 باصطلاح الخفية والقاصرة ابد حكمه وليست قياسا فلم يكن تعليلها وبها يبرر ارادوا به استخراج المناسب فكلو الصحة التعليل فلا خلاف
 في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الخفية لو تم لم يكن لتعليلها بقياس وقيل به كما قدم في جواز التعليل بما يؤثر به في جنس الحكم وقيل في
 التوضيح ليس بخلاف لفظيا بل معنوي مبنى على شرط التاثير في كذا من الخفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
 التعدية في المستنبط والا فم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالراى ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير بار
 اصلا وقال في التحريرية غلط الصفة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعله في جنس الحكم فجاز كون معين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون كجنسه
 تاثير في حكم جنس الحكم فلا يرفع البناء على التاثير فيما نحن فيه قول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد به او بهنسة في غير الاصل والقاصرة ما لا يوجد
 به ولا جنسه فيه بل يخص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاحالة وح صح البناء فان قلت المقهور
 من تعدية العلة وجوده فيها في محل آخر قال هذا باحقيقه تحريك لم يكن له ليكون محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يسيء على السعد
 صدور عن المخلصين الكلام فافهم فخرج قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل تعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية لاشتغالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجمع وصفان صاحبان للشيء واحد مما يتصور والآخرة قاصر بحمل المتعدي مستقلا بالعلية لا مجموعهما
 علية لتعدي هذا فافهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقص في كونها في محل عند مشايخ ماوراء النهر ومنهم الامام علي بن ابي طالب
 الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامان في الاسلام وشمس الائمة جميعها الله تعالى والي الحسين المعزلي وعليه امام الشافعي
 وقال الاكثر يجوز النقص لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد بن شاذان ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو اصح من مذهب علمائنا
 الثلاثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقبولهم بالاستحسان بالاثار المتخالفات بالقياس بشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معلولا
 به عن من القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة بعد ومثله انه تخلف مع وجوده قالوا في
 ان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم التأثير وذلك كما يظهر بالتأمل في الحاشية قال صدر الاسلام تحكم القوم
 قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص اذعي قوم من اجله اصحابنا كالشيخ
 الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السخري ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة
 وبشهادة واما المسائل وذكر المحاسب من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك من مناهج و حال في التحقيق من قال بتخصيص
 العلة من مشايخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلاثة انتهى وقيل يجوز النقص في المنصوصة فقط دون استنبط وقيل يجوز
 في استنبط فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة لتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التساؤل لكن خصص
 في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل لتخصيص بحداف العلة فانه معنى غير قابل له قال القول
 بان تخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى صراط لاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم
 في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنع اياه من التأثير كما في العام المقصود للحكم في الكل وينع المخصص في بعض فهل ينفع
 جواز اطلاق اسم تخصيص في المعنى شيئا واستدل بانعوا التخصيص والتخلف لزم المناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد
 فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلانم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
 فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
 وكل مجتهد لان الكل احاد ان يقول عند انتقاض فلتة تمام الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
 في الاسلام لان التخلف في استنبط لا يسمع الا ببيان مانع صالح لا نغية فان ظهر هذا المانع حكم بخطا والعلل والخطا
 معتبر التخلف فلا تصويب للفرع فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقص في دفع بها تعليله فيظهر الخطا والخطا
 وايضا غاية ما لزم انما لا نسلم تعيين الخطي من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتأمل فيه قالوا ولا يجوز التخلف
 فلما عرفت ان شرط عدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان استلزام المعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع وجود
 الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقد ان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفاها فلا تخلف فكذا النزاع
 انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخال للشرط وعدم المانع في التأثير اتفاقا قابل للمؤثر
 نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال بصحة العلة مع التخلف لزم الحكم في صحة العلة
 لان وجود العلة ملزم للمعلول وجه الاندفاع ان ملزم المعلول هو وجود العلة التامة الا للمؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

وأعلم أن دليلهم هذا والدليلان المذكوران سابقان على انهم أرادوا بالعلة المؤثر التام النجاس لشرايط التأثير والاولى تامة فيه
فإن عدم المانع ووجود الشرط متماثل للتأثير البتة فإذا وجد المانع أو انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف أيضا
لوتخلف الحكم عن المؤثر التام لوجود الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وأيضا لم يتم تصويب كل لأن عدم وجود
الحكم لما لم يكن إنداء التمام العلة أمكن أن يدعى كل أحد عليه كل وجه ولا يضر النقض صلا قالوا لا شبهة أن النزاع لفظي فمن أجاز
التخلف أخبر عن المؤثر الغير مستجمع لشرايط التأثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف بخلاف في مسئلة
تخصيص العلة راجع إلى عبارة لأن العلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم إلا أن عدم
عند المانع مضاف إلى عدم العلة وعند المجوز إلى المانع قال المصنف والحق أنه معني يظهر ثمرته في الجواب عن النقض
فقد المجوز يجوز بأبدع المانع دون المانع وفي مسئلة انحراف الدنيا سببه وجوده بنفسه لازمه راجحة أو مساوية فعند المجوز
لا انحراف بل تخلف كما نفع وعند المانع يحترم استنباطه ليس على ما ينبغي فإن انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع
فالمجوز غريب إليه والمانع غريب إلى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها وأما انحراف الدنيا سببه بنفسه راجحة أو مساوية
فلم يثبت القول به بانه مانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يمارض دليل الاعتبار بأمر اعتبار العلة الذي هو
مسلك من مسالكه وليس لهدار الذي هو تخلف الحكم عما والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الابدار
ممنوع بل التخلف ليس دليل الأبدان إلا بالمانع والكلام عند وجوده فلا تشاقط وانت اذا علمت علت ان الدليل
تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم
ولا يخص فيها فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان لعل العقلية على انبئات وما باله ان لا ينفك فلا تنفك علتها وتأثيرها
فلا ينفك المعلول عنها وهذه أي العلة الشرعية على بالوضع من الشارع فلا يستلزم حلولها فافهم قلنا في المختصر قول
هذا الجواب غير مرضي لأن الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بالمانع ومن
ثم يفتد المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينهما وبين العقلية فما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلية
وهو العقلية الفاعلية كالشرعية أي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يحز التخلف في التامة الاثرية لا يحترق مطلب
الطلب من النار المحترقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيها وليس
كلام المجوز فيها بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان
مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تنزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعين في المستنبطة قالوا لو صح استنبط
مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا أي وان لم يكن لمانع بل بالمانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون
بعد العلة والا أي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذا انقد توقف العلة على المانع
وهو على علة فيدروا جيب بانه دور محبة أي تلازم بين العلية والمالغية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ووقع بان
ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم
بمالغية أي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء أي العلم به والا فيجوز انتفاء المقصود فلا يعلم المالغية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الابد العلم بالمانعية فان التخلّف من غير علة المانع ويوجب الشرود في مقتضى المورث لزوم الدور وقد يجاب بان ظن العلة
 يحصل بسبب الكمال من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اى العلم به عند التخلّف فان التخلّف مريب الا
 عند المانع والمانع موقوف على أصل الظن بالعلة لا على استمراره فلما دور اقول المانع اى الظن به في محل التخلّف موقوف على
 ظنه فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنه فيه موقوف على المانع اى على الظن به فيه لان التخلّف من غير مانع
 وليل عدم مقتضى والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلّف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيدور وروايت
 ايضا بما قاله الظن العلية العلم بالتخلّف كما لو سأل فقير ان فاعطى احدها ومنع الفاسق فانه لا يثبت له حق ظن غلبة الحق الا بعد ظن
 مانع المسالك بانفراد بالانفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية العلم بالمانعية لا يفعل الظن به او يتوقف عليه الظن به
 بالقوة وظنه وهو يكون الشيء بحيث اذا جامع باءا منه مقتضاه وجد خبرا الا في اولها المانعون في المستوصة قالوا دليل
 المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلّف مشكك لاحتمال المانع في محل التخلّف فيكون علة واحتمال عدمه فلا يكون
 فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلّف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
 في الاخر لانه تجوز الطرفين على سواء فتقول كما العلية مظنونة وعدمها مشكوكا تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكا فالتخلّف
 فما معنى قوام الظن لا يزول بالشك قال وانا قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول
 بالاضعف الطارى شرعا اى اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرأ الاضعف المعارض ولا يمكن مثله به هنا
 لان الكلام هنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلّف ام لا اقول يمكن ان يغير ركنا التخلّف في نفسه مع قطع النظر عن
 امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لا محتملا انتفاء الاقتضاء بدليله ومشكوك
 يصير المرجح مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبط والتخلّف يوجب الظن لكل
 من بعلة وعدمها وعند الاجتماع يجعل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلان قولك التخلّف مشكك بل هو مفيد عدم علة
 وفيه مانعية فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على سواء فالتخلّف في نفسه مشكك فلا مجال للنسج الا ان يدعى
 ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى واصالة بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلما يقبل النقص
 وتخلّف الحكم عن لزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التخصيص على العلة بمنزلة قوله كما يوجد العلة فيه يوجد الحكم
 بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اى اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلّف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان
 النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص لم لا نزاع فيه والاقيل التخصيص بقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل
 التجوز بدليله اقول النقص اى نقص مقدر معروض والكلام فيه وان كان تقدير محال بان يكون مقطوعا فلا معنى تسليم
 التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر تسرع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول انتفاء العلة كبيع احر فان
 احرية مانعية عن كونه مباحا وثانيها ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان محال الايجاب الحكم لكن غير تمام
 فانها لا يتم الا باجازه لكونه ملكا له وتأثيرها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري من كونه مؤثرا حقيقة لكن
 تأثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعة ثبوت الملك من الاصل ورايعها ما يمنع تمامه اى تمام الحكم وان ثبت

راي شيخنا

ابتداه كذا في الرواية لا يملك ذلك لنفسه لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضا وهذا آية عدم تمام الملك في سببها
 بالمتنع لزومه اي لزوم الحكم كذا في الغيب المانع من لزوم الملك فقط لا يمكن المشتري من القبض الا بقضاء او تراض ولو لم
 لما اطلع جبرا بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج في افتح اليها فافهم واما الكسر فهو التحلف عن الحكمة دون الحكمة التي هي المنفعة
 لتحلف نية السفر عن الصنع الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على انقض المكنس الذي ينبغي فالتحارر انه لا يبطل
 العلية وعليه الاكثر خلافا لغيره انما العلة المنظمة لا الحكم وهي شاملة لانقض عليها اما المقدمية الاولى فلان الحكم لما وجب
 اعتبارا في اناط الحكم وافتقار اعتبارا في اناط الحكم في تعليق الحكم في نظر الشارع وليقدر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث
 يضبط عند المكلف ضبطت بما هو امانة ومنظمة تيسر على المكلف فيكون هذه المنظمة هي المعبرة في اناط الحكم فهي العلة
 ولغت الحكمة وما في المنهاج العلم باشتغال الوصف المجعول على عليه اي على القدر الصالح دون اسلم به اي بهذه القدر مقتنع
 فيجب علمه هو العلة فاقول من فعل ان تعدد التعيين تحقيقا بحيث لا يبقى ارباب لا ينافي الضبط تخمينيا بما هو في الغالب مستلزم
 اياه تدبر الما قولوا الوصف المجعول صانع للكمية فانه انما اعتبر لاجلها في العلة حقيقة فانقض الوارد وعليها واد على العلة
 فيبطل اليها قلنا الوصف وان كان اعتبارا لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبارا لهما الا اذا كانت منسوبة ووجه فالعلة
 هي المنظمة الاتري البكارة علة لذلك فبالسكوت في الشكاح حكمة احياء بقلبة فيها والثيب لو كانت او فرياء ولم يعتبر سكوتها
 اجزاء بعد كون مراتب احياء منسوبة في نفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لهما اقدار مختلفة وكل قدر وصف ضابط مناسب
 لشرع حكمه لا بد من تشرع حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العمد العدو ان فانه ضابط بقدر من الجناية وحكمه
 اللائق القطع قصاصا تحصيليا للزجر وامتثل اي وجوبه بالقتل العمد العدو ان فانه ضابط بقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع
 الحكم اللائق به وهو القتل تحصيليا لا اكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقص المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي
 من الاجزاء وان يكون العدو للمدة مكرمة من اجزاء فحين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغى الباقي في العلة
 ثم ينقض الجزء المناسب فالتحارر انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا للشريعة قليلة ذاهبين
 الى ان الوصف وان كان طرويا دافع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الفاتت بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع غيب بل انصحين فقبض
 اخفى يزوج من لم نير يا فانه تزوج صحيح مع وجود الجمالة بناء على ان الجمالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لا قضاؤه
 الى المنازعة والبعضاء فلو كان الوصف المدعي علة لكان الجمالة فقط كونه مبيعا وصف طردي لا دخل له ثم في القياس
 المذكور شيء آخر قوي هو ان الجمالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون موكولا الى جنسه وليس سبب اختياره لانه يفسد
 وهذا بخلاف الشكاح فانه يصح مع النزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالشك بالاسبب وقد وجد في هذه العلة ههنا اما
 المجموع او الباقي بعد الغاء والاول باطل لالغاء الملقى من الاجزاء فتعين الباقي للعلة والباقي منقوض فيقبل
 هذا النقص فافهم ومنها اي من شرائط العلة الاتكاس عند البعض وهو انتفاء اي الحكم عند انتفاء اي العلة
 وذلك مبني على منع التعليل بعلمتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه لفضلا منه سبحانه علينا
 كما هو ذهابنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوبها عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عن انتفاء العلة

ان مقتضى القصد

لعدم وجود باعث آخر والحق عند الجمهور جواز التعليل بالكثير من علته فلا يشترط الالعكاس ولذا اعد الامام في هذا الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجود الفاسدة والقاصي السابق في يجوز في العلة المنصوصة فقط دون المستنبط وقيل بكسبه اي يجوز تعدد المستنبط دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا لو لم يجرى القيد عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرحا كل يوجب الحدث باستحلاله وكذا القصب من الرودة كل منهما بالفرادة خلته للقتل القليل ليس القتلان المعلولان لهما امر واحد او الالا لحدث الاحكام وليس كذلك بل الاحكام متعددة ولذلك يتحقق قبل القصاص بالعقود يبقى الآخر وهو قتل البردة وبالعكس اي يتحقق لقتل البردة ويتحقق الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعدد في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الي شيتين فتختلف بالاقتضاء فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابة الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان الانضافات لا يوجب تعدد في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يفتنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول مسئله فتدبر قال شارح المختصر لو ادجب الاضافة الى اصل تعدد في الذات لا يمكن بقاء احد المحدثين مع انتفاء الامر فيمكن ابقاء الحدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما مستلزمين قال المصنف لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الاعداد فكان يتصور عند العقل انتفاء واحد مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر للسائل ان لا يفتنع عليه ليقول ان اراد تصور انتفاء واحد مع بقاء الآخر فتصورا مطابقا للزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه ممنوع وما قيل لقتل البردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغايران فاقول بدفع بان ذلك التغاير معتبر في جانب العلة والحكم المعلول بهو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما هو القتل بالبردة حفظ الدين وفي الآخر هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان لقتل فعل قائم بالقائل متعلق لما تقول ولا شك ان لقتل البردة فعل الامام او بالقوم مقامه والقصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب الثاني مباح فهما متغايران قطعا واما على القول فانما يستلزم نفسه الى الاولياء ان طلبوا قتله فليس بينهما اتحاد اصلا ولعله هو الذي رآه هذا القائل واغترض الآدمي بان النزاع انما هو في الواحد بشخص المخالف يمتنع في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض ان الصورة المذكورة التوارد للعقل معا كما اذا بال ورع معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازا كل على معلول شخص متغاير بالشخص معلول بازا اخرى ولزم اجتماع المتشبهين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل على معلول بل الموشر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي قليل ههنا مثلالان فانهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام المظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخص من لشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعد عليه وج تيم الكلام غير كافه فان الحدث واحد بالنوع وطعا وقد تعدد وسوجباته وسقط الشكليات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية ويؤيده انهم جعلوا من فروع الالعكاس وهو ان يتحقق بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بفعل الواحد بنوع واحد وانما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فتح يجوز ان يتحقق الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا ينكح

فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم واستدل او امتنع تعدد العلل يمنع تعدد الاول على حكم واحد لانها سعرات مثلها وينبغي الملازمة لان الاول الباعثة اخص من مطلق الاول فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاخصم المتحقق في فرد آخر المانعون قالوا الاول لو تعددت العلل لزم استقلالها لانه مفروض وعدمه لنفسه غير حتم ولزم الثبوت اجمالا لانها موثران لانها لا يمكن الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونها بحيث اذا انفردت ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثالثة لها واسما وليست مستفيضة فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير بهذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين يكون كل موثر مستقلا عند الاجماع والجموع والواحد جزءا لا كثر من التفاضل من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيء ما هو التحقيق ثم لا ينبغي عليك ان هذا الجواب ليس بشئ لانه لو تعددت لا يمكن وجود شخص العلول دون كل فلم يتوقف على واحد ولم يصل في واحد الا فلم يكن ثابتا بواحد فلما ثبت حيثية الثبوت به اي بتأثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علته فيجب الثبوت بتأثير كل فلزم الثبوت به فلزم النقصان قطعا قائل فانه دقيق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالتنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد وعجت بها آخر على آخر فان كان الكلام فيه فاجواب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا غير وهذا على نحو الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير الاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقر ان اطلاق الوصف على الافراد المقدره مجازا مستدل اجري كلامه على الحقيقة والمجيب اجري تحرير المراد وهذا الكلام بظاهريه يدل على ان الثبوت لكل من العليتين عند الاجماع ثبوت تقدير مجازي وان الثبوت بكل ليس الاحال للانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلما تأثير حقيقة فلا عليه حقيقة وهذا بالحقيقة غير باستماع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا ان دفع ما في شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسمية بالاستقلال مجاز وان انت لا ينبغي عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التأثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تأثير اصلا لفقد شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المشلين اولا بد لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازا لشخص احد من حكم قال المصنف جعل كل علة مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع ثم علم ان هذا الدليل بظاهريه يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الصق به فان لزوم اجتماع المشلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وحده يمكن لنا ان نجيب بان العلة حادثة مشتركة لفرد منه لا كل موجب شخصا مما توجب الآخر نعم كان قضا كل ذلك لكن تخلف مانع وهو عدم صلوح المحل فلو جزم المشترك لعدم ابا المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في اسس العقلية المنفردة لا وجود لاستماع التخلف هناك فيلزم وجود معلول كل فيلزم المشلان واما الادلة المنفردة للعلم بالحكم فلا عدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر اقول لا يخفى ان الكلام بهذا في علة الباعثة المنفردة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتأمل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا معشنة المستحيلين في رتبة

قائمة العالم فيلزم اجتماع المشككين هناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوون
من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وان لم يسم بوجوده في الخارج فيلزم اجتماع المشككين في نفس الامر
فقد برر الصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بشخص بهاء على ان الكلام فيه فيوجب كل عين ما يوجبها الاخر
لا مشكك حتى يلزم اجتماع المشككين في ذلك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثوقية واذا كانت الواحدة
كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر له يوثق هذه الاخرى فيه يحصل هذا الوجود
منها وتعد الوجود يستلزم تعدد الشخص فانهم المتشكك قطعاً قائل فيه وقالوا انما نقلوا في علة حرمة الربوا هي الكليل مع عتس
كما هو مبينها او الطعم كما هو مذموم بشافعي والاقليات كما هو رأي مالك بالترجيح بواحد منها على الآخر وهو أسرع صلاحاً منه كل
ويلزم انتفاء الكل والاكثار كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته
اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل لو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فلما اجماع على اتحاد العلة بهما ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضى قال اذا نض على استقلال كل من العقل لا بد من
القبول بوجوب اتباع النص ما لم ينص فيه حكماً بالجزئية لا بالاستقلال اذا الحكم بالعلية مستقلاً لا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في
غير المنصوصة ومخوض بالعكس يعني بان حكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الفاء الآخر من وجه فانه
لو افرد واحد منها لا دخل الآخر اصلاً وليس كذا الجزئية فانه لو افرد احتاج الى آخر في التأثير بالجزئية تترجح قائل انه دقيق في ذلك ان يقال
بان في الجزئية الفاء الاستقلال والتاثير عن كل انما التاثير والاستقلال للجمعية وفي العلية كل موثوق وليس لاحد الالفان ترجيح
فما اذا تحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية رجحة والجواب عن استدلال القاضى ان الاستقلال لكل
يستند الى العقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العقل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان علة المجموع بل كل متقاربات
لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان حكم الواحد بالشخص لا يوجد في محليين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلاما من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثوق
في النوع فاذا وجدنا في محل فنجب تاثيرهما في النوع في النوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلم تعد العلة معلول واحد شخص
بالدليل فلا ينكر فلا تحكم قائل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل افراد او عند
الاجتماع العلة المجموع ورده المصداق بان هذا التسليم مطلوب القاضى فانه يقول بالجزئية في صورت التعدد بل الحق ان كلما اذا استقلت
افراد علم ان الاجتماع ليس شرطاً في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالافراد غير شرط فكل علة مطلقاً اجتماعاً او افراداً فكل علة
عند الاجتماع استقلالاً كما كان عند الافراد فافهم المقائيس المجيزة للتعدد في استنبط دون المنصوصة قطعية فاشفى احتمال غير
فلا تعدد بخلاف استنبط فانها بمنزلة ورمها يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب او لا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون
ظنياً ايضا وثانياً بتسليم القطعية منع نفى الاحتمال للغير اذا لا تنافي الامام المجيز عقلاً المانع شرعاً قال لو لم يمنع شرعاً لوقع عادة و
ولو نادى في بعض الاحكام ولم يقع فانتقلت قد وقع في الحدث على شتى اجاب قال والثابت باسباب الحدث مستعد وحتى
قبيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرفع الآخر ولو كان واحداً لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على رأي من نعم اشتراط النية في رفع حكم

ويلزم انتفاء التعدد

استقلال المنصوصة

اشياء الاحتمال والجواب

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع المحدث وتجزئة التعدد كما يجوز ان لا يكونه لانه مستبدل فلا بد له من اثباته ثم اتفق لمعدودون انه اى العلول بالاول في الترتيب وجود العلل فان قلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا يتوضأ من الرضا فيال ثم رجع ثم توضأ بحث فدل على ان الوضوء بالعرف مع انه متأخر قال وما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرضا فيال ثم رجع فتوضأ حث فينبى على العرف فانه يقال في العرف انه توضأ بالعرف وبهني الايمان على العرف ولا يلزم منه ان ثبت المحدث من الرضا حقيقة واما في المعية بان يوجد العلل معاً فتشيل لهذه المجموع وكل من جعل جزءاً من واحدة لا بعينها وهو الحق والمختار عند المصالح الكمال فتمت ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل في تواردها على واحد شخص فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد وايضا لان لهذه المجموع او القدر المشترك فعدمها من التعدد لا يصح بل الحق ما او مانا سابقا ان الكلام كان في الواحدة بالمتنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجرى اختلافه اذا وجد العلة ان معاً فمستوار وان على الواحد الشخصي كما في المذهبين الاخيرين لابل لهذه المجموع او القدر المشترك بهذا ينبغي ان يحير الخلاف في وجع يلقوا اكثر القليل والقال الذي هم من قسمين في تناولهم لكن لكل دفعة فاما بالمجموع ويكون كل جزء او واحد منهما باطلا ان اذا تخيرت بينا في الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفي الحجة انما لم اقول قد يطلق الاستقلال على الثبوت بهما لا غير كما مر وهذا المعنى حقيقة في الافراد اي فيما اذا انفردوا وحدها في الاجتماع اي فيما اذا وجد كل دفعة لا ثابت على تقدير الافراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بهما لنفسهما اي لا يتوقف اقتضاء الثبوت على غيرهما كما في الاشئلة المقدمة وهذا لا ينافي الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا الاول متساويان في الحقيقة للواحد الشخصي فان الثبوت لعله لا يستل الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونهما وهو المراد بهما لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اي الممنين تواردها مستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم تواردها لعلل المتنازع في هذا الواحد الشخصي اذا التابت بالافراد اي بالعدة المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالجمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو مستقلا وكل علة ناقصة فلا تواردها لان في كماله من ههنا اي من اهل ان المتنازع فيه هو تواردها لا يتوقف اقتضاءه على الغير الزم المانعون اجتماع المشككين بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الافراد وجزءا متقل عن الاجتماع لا وجه للاجتماع المشككين وحينئذ اي حين يتحقق ان المتنازع فيه تواردها ما يكون تاما للاقتضاء ان يقع ما اوردها ان اراد الاستقلال لكل عند الافراد غير متباعد لكان المجموع معناه الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الافراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عن الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالتناقضات لا استحالة فيها وجه المانع ان المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وافرادا فكل ذلك ان تورد وجه آخر هو ان القدر المسلم هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا ابداءه الا لا يجب ثبوت اقتضاء شخص حكم لكل اجتماعا فكل اقول رجا

ينسج الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون الحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان يكون العلة حقيقة احدا لا على التعيين والجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن ههناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما في عدم الجزئين فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اي تعين كان هي العلة حقيقة وحيث ان اريد بالمعية لا بعينها المبته اي الواحد من المتعينات المسمى الموجود بوجود كل لزم عدم تحصيلها والمعلول مستحصل بعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معيئة مخصوصة اية كانت فيه الحكم فببر

في المجموع

في الوحدة الحكم

وهذا الجواب ليس بشي فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال ولا اقل من احدهما لا بخصوص الاستصحاب عن عليته المبهمة المتحصل انما هو في
 العلة الجامعة حقيقة لان في الموتر الذي تأثيره عتبار الشريعة ووضع كيف لا واعتقل لا ياتي ان يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم ويعتبر تأثيره في
 متعددة في هذا النوع وتأثير احدهما لا بخصوصه في شخص من اشخاصه واما اعتبار تأثيره او صاف متعددة في هذا النوع وتأثير احدهما لا بخصوصه
 في شخص من اشخاصه واما عتبار تأثير كل في شخص من اشخاصه فيمتنع لانه معض الى التناقض كما عرفت فانهم اصحاب الجبرية قالوا
 لو كان كل علة لازم اجتماع المتشككين كما هو واحد فالتحكم اى لو كان واحد منها علة فالتحكم لازم وكلها باطلان فبقية الجبرية اقول في الجواب ان السام الزعم اجتماع المتشككين
 فان لعينين تواردا على واحد لاثنين معنى عليه كل فرع واحد على كل فالمعلول واحد لاثنيتين اصلا وسعياره من معيار هذا التفسير هو الفاعل
 بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة ههنا في كل نسبة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال عرف معا بال فصار محذوف فصار محذوف فصار محذوف
 ان نقول لا يصح تحليل معنى الفاعل الا لاجل احتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه كيف لا والتفسير على شيء في الوجود
 بدونه فاقسم وانما اى لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما اذ لم المردة الذي قل غير
 علما فلا يلزم الاجتماع للمتشككين كما لا يلزم الافادة بالجموع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المتشككين البتة فتذكر واقع في الجواب من حيث التحكم
 على تقدير الواحد لا بعينه كما مر قال في شرح المختصر في اجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوت لكل واحدة استقلالها كما في الادلة الشرعية
 وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الاخرى لا يصير عددهما والفرق بينه وبين ما اوجبه ظهوره بان لا فرق بين ثبوت عدم احد ما ووجوده
 لانزع في الاستقلال عند الافراد فاذا عدم احدهما ينفي الاخرى منفردة بوثرة بل الفرق ان ياتيه الجميع على هذا ريب " اهل الاداء
 وعلى ما ادعى استدلال يرجع الى الكل المجموعى قال المصنف في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع فبالتاثير والاداء انتفى
 المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن وزال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفاؤها فيصير عددها ببقائه فلو ثبت ثبوت
 لعله اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الامكان بانتفاء واحدة منهما لانه ضروري ان علة اخرى مستقلة
 فلا يصير عددها فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والا هذا اشار لقبوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا كلام متين لكن شقته
 انه لا يصح التساوي وجوب احد من اثنين فانه من افطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغو الاخر عند التعدد
 لا يصح التساوي الوجوب فينفي على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارده مستقلين على الواحد الشخصي فانهم قالوا الواحد لا بعينه
 قاله البطل الجبرية لكل الاستقلال اى لكفاية كل بالافادة وبطل الاستقلال لكل ههنا للاجتماع المسا في الاستقلال في اثنين
 بين ان يحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب ظاهر هو منع المنافات بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء
 وهو موجود في كل دانت خبر بان التام في الاقتضاء يقتضي الوجود به والفرق الاخر في الاقتضاء ان فلو كان عند الاجتماع كل علة
 مستقلة يكون للفائدة وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس وهو تسليم حدين
 لعدة واحدة بمعنى الامارة اتفاق اى يتفق على جوازه بمعنى كونها امارة مجردة حكمين كالغروب امارة يجوز الفطر وجوب
 المغرب امارة اى تسليم حكمين بعلة بمعنى الباعث فالخارج اذ وقيل لا لئلا يعجز في منسبة وصفت حكمين
 واعتبار الشارع اياه فيهما كيف قد وقع كالسرة للقطع زجرا وللغريم جبر كما فاق وانه لا يصلح الزا بالعدم الاجتماع فان
 الخفية لا يغرمون بل هو شق في حق التفرع بالاقسيمة له ولو يدل بالرد كان اولى والقدر من علة لئلا يلبس وعدم قبول التمام

ان افادة اخرى

بالنص اما اذا كانا ههنا ونقصه ظاهر النص او الى التوبة المنكرين قالوا اولوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون جميع
واحد علة تحكمين قلنا لو سلم بطلان صندور الواحد من الكثير ولم يقيم عليه دليل فانما ذلك في الواحد حقيقة من جميع
الاجزاء وهي اجزاء مختلفة وايضا ذلك في جعل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجوز تبديل
حكمين لجعل التحصيل الى اصل الحصول لمصلحة باحدهما اي باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها ما يلزم تحصيلها اصل
قلنا ذلك للزوم اذا لم يحصل للموصف مصلحتان وكان كل من الحكمين شرعا مستقلا في التحصيل اي في تحصيل لمصلحة
واما اذا كان مصلحتان لا يخفى حكم الواحد لتحصيله لا بد من شرع حكم آخر فاقسم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل لتبديل لاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيحق به الجنون في حق النكاح للاشتهار في الجنون
ومثل شارح مختصر تبديل سلب الولاية عن صغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذا سعى لعلية جنون الولي لعدم كون
واليا ولا منسبة اصلا فتقبل انه وضع الظاهر موضع المضموع والمعنى سلب الولاية عن صغير العارض له جنون بجنونه العارض
وقيل تعبده بالولي لا يتكلموا عن كبر بل المعنى ان تبديل سلب الولاية عن صغير بالجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي بالمرغ
المقتبس على صغير الجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن فهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العوض في الاصل لانه في صدد
تمثيله بمثال لم يذكره في شرح اي ليس المطلوب العوض في الفرع وقد ذكرنا لمطلوب غير مذكورا وما هو مذكورا غير المطلوب بل المعنى
سلب الولاية الولي عن صغير الذي ليس له اطلاقا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر اكل وقد يشيل تبديل لاية
لعاب الخنزير بالاستقذار في قد ذارا في قياس عليه العرق وهو اي الاستقذار متاخر عنها لان عادة قذرا بعد العلم بنجاسته وادخل
ابن الحارث انه اي التاخر غير لازم بجواز المقارنة بينهما اقول لا استقذار يطباء قد علم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار ثانيا
متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا يستقدر شرعا فليس ههنا استقذار مقارنة فاقسم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يكن
شرعا لها اي لم يكن بشرعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة بنفسها استدلال على ان اخبارنا لو تاخرت العلة عن حكم ثبت الحكم
بالاباحت بوجوده قبل الباحت بالعرض اقول هذا الاستدلال مبنى على ما يستدعيه التعليل بعلة في الاصل لانه ممنوعة بحجراته
ان يكون حكم معللا بباغيتين يوجد باحدهما ثم يوجد الباحت الاخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على حكمه
بالابطال اي لا يكون لتبديل الحكم سببا لتبديل الشافعية نص في العلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم
بينكم الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل
معلوم بنسج احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالموجب لم يحصل للاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف لغيره
ولا اجماعا كاجاب الصوم على الملك المرفقة خاصة في الكفارة بتبديل الزجر فانه يبطل للنص الموجب تعدي عن الاتفاق
وفي اليمين عن احد الامور الثلاثة ولا يخفى ان هذا يبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على السبب
مطلقا سقيدا كان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغير مطلق فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص ولا يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجوز تخصيصه للعلم
والتفصيل لا يطلق بها كايضا كايضا منع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صاحب

والفروع

في النسخ ان العلم بنجاسته

يحد من قرينة على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها أي من شروط العلة المستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف بمعارض صالح
للمدخلته في السببية في الاصل والا أي النكاح معارض جاز التعليل بالجموع المركب منها من المعارض فلم يبق مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بذليله فعدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها أي من شروط العلة ان لا يكون دليلا
متمنا ولا حكم الفسخ ولو لم يجرى في كنفه هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع تعليل الا عند النزاع في دخول الفرع فيه
أي في كون عموم حجة ونحوها فان خرج بمخبر اثبات الفرع بان العلة اشبهت بهذا الدليل لكون وجوده فيه اظهر واكثر رعدة
أي عدم الاشتراط بهذا الشرط لثبات ثابته ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس هو واجب على المتأخر
ولا يميل المانع الا انتفاء الفاعل من التعليل ليس يتحقق او تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس يتقوى بل بالفاصلة الشارطة والوا
والرجوع الى الدليل المتناول حكم الفسخ رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت أي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس وهذا الدليل الرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل لا يصح فيه مسئلة اختلف في كون حكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر المختار جواز كونها أي
العلة حكما شرعيا لقول الخفية في المذهب بملوك تعلق حقيقة بطلان الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يسلب كمال الولد هذا
ايضاح حكم شرعي معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان لتعليل بطلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون
حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان بطلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخفية انها قالت يا رسول الله ان الي
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزي ان اجم عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين ففقتنه ما كان يعتل منك قالت نعم قال فدين الله حق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر من اربعة كتب ان
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديث الخفية بل فيه اجاز الحج عن ابيها بل انما كان
هذا القول في جواب امرأة اخرى سألته عن حج ابيها وقالت ابي ضعيف لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة فيجزي عنها
ان اجم فت قال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابي مات ولم يحج افاجج عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعيد اللبث والتمس في حديثه صلواة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلية صحة
القضاء صيرورة التي دينا على الذمة وهو حكم شرعي فافهم المفسدون قالوا لو لم يكن بطلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها
وهو باطل اذا حكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستند الجواز استتماله على مفسدة مرجوة وصحة راجحة شرع
لاجل ما وجب لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوة تتيها الحكم في دفع حكم آخر كذا في الماشرح بخط النسب وهو المصطلح من شرعه لكن
يؤدي الى انكشاف النفس لكونه رجاء وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمباينة في اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاثبات
في الاربعة في الاربعة مجالس بالانذار بالثبوتات فتم اوكمة النافون مطلقا اقالوا لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون متقدما
او مؤخر او مع والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على معلوله لزم ان يقتضيه بغير التعليل وان تأخر عن معلوله لزم
تاخره وقد بطل من قبل وان قارن مع معلوله لزم تحكم لان كلاهما حكم شرعي والاولوية لعلية احدهما للاخر من العكس
والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للناسبة في احدهما يعني يكون احدهما سببا باعنا على شرع الاخرين

القياس

في استلزامه الى اطلاق الشق

القياس

للعلية كطلان البيع المنجسة فان النجاسة لبطان احرازها بالبيع دون انعكاس اقول على ان الحكم الثاني المتأخر يجوز ان يكون
اجاميا ما يتأ بالاجماع على العلية الاولى فتح تختار الشق الاول ونقول انما ثبتت عليه حين تحقق الاجماع عليها وعنده ثبت الثبوت
فلا نقض وانت لا يذهب عليك الاجماع كما شئت عن حكم ثابت من قبيل فلستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبيل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبيل معارن وان كان انكشافه بالاجماع الان فالحكم والا فالنقض فافهم
مع ان الظاهر هنا التخلّف اى تخلف الثاني عن الاول في النزول لاني حكم فانه كان تجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقريره كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلّف في شيء وهذا ايضا جواب باختصار الاول
فافهم وانت تعلم فساد وان هذا الحكم الذي كان جائزا للاستنباط بل يتعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف متبنا
ثم بعد الحين يوحى اخروحي دخل في الشق الثالث ونزول الحكم لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر لا يصلح استنباط
من الاول ونزول النقص فافهم وكما ان تجيب ايضا باختصار الاول وتمنع استحالة التخلّف لجواز المنع فتدبر مسئلة اختلاف
جواز تركيب العلة قدسب البعض الى انه لا يجوز تركيبها المتخارجا كونها مركبة لئلا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معاني
مما يلحق عليه بسلكه اكال بسيطة فانها يخلق بسلكه اكاله واحدا حاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود والعدم كيف لا يصح
وقد وقع تركيب العلة كاقترال العلة وان فانه علة لوجود القصاص والركعة على صوم الشهر المبارك عند الوجوب الكفارة وهكذا
المشكوك قالوا اولها لو كان المجموع علة فقيام العلية اما لكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطله لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحدة منها العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو اجمع اعاد لا يصح قيام
الواحد بالكلية فلا بد من جوه واحدة علة يصير لكل واحد اياها كمالا في ما فيها كالكلام في العلية والتسلسل والحل انما تختار الثالث
ويقول انها قائمة بالمجموع الذي توجد تودعت باريا باعتبار عرضية اعتبارية لازمة للاجماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتأمل فيه اقول على انها اى الهيئة اعتبارية يجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كشيء ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان لم يكن يقول عرض الهيئة للكثرة المحض وهو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل انما قد فانه كل جزء منها يتوقف عليه المصلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة لغنى يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبة من العليات النواقص فيكون اكل قائما بالمجموع وجزاؤه باجزائه ومعنى قياس الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر اما الجواب عن استدلناهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه بربل صفة للبيان متعلقة
بمعنى انه حكم ثبوت الحكم عند كافي المتخصص والخفي ومنه ومنه فان الباعثة وكونه مجعلا من الشارع كك صفة الموصف البتة وانما
هذا الوصف بالجميع من الشارع فافهم وقالوا انما لترك الوصف لكان عدم كل جزء علة لانقضاءها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم الكسب ويلزم النقص لانه ان لم يردم اول استلزام المركب وعدم استلزام هذا عدم الثاني له لاستحالة
العدم لعدم فانه وجد عدم جزء ولا يوجد بحد ذاته عدم الجميع انما يلزم النقص وانت لا يذهب عليك ان يقول اذا
خرج نقه وجد الحد ث ثم اخرج بعد ذلك الذي قد يوجد في نفسه لا اتحاد الموجود المتكامل فيلزم النقص اكل التخلّف
هذا المنع وهو الحصول لعلته اخرى والتخلّف لمنع لا يعتد به في نفسه وامتنع في ذاته في مانعية الحصول لعلته اخرى

ان الامكان شرط في تأثير العلة يعني ان تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تأثير الموشتر شرطاً والضرورة قبل تأثيره بالعلمية
 بها فيه اي الامكان بالتأويل المذكور اقول ولك ان تقول في اجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلاً اولاً وبالذات في هذه العلة
 للمركب عدم جزء ما من اجزاءه بل عدم علة ما من علة وانما يطلق على كل واحد واحد عدم الآخر لانه يتحقق في ضمنها فلم يميز من
 والتخلف عن ما هو علة حقيقة فافهم واذا تأملت حق التأمل ايقنت ان اجواب حقيقة هو هذا واجب المنة بانه يجوز ان يكون
 عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرطاً لها او لا وعليه ان الكلام في تركيب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء
 وشرطاً واجباً بانه لا استحالته في ان يكون اشئ جزئياً بشرطاً صفة فعلية العارضة له فتأمل فيه وتغيب المصباح لو سلم الشرطية
 لا ينفذ الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففي صورت تعدد الاجزاء بتعدد
 الاعداد فاذا عدم لواحد فلا ينعى عدم باخرى فيبذل المجهود في فهم مسأله لا يشترط في تعليل لعدم المانع
 وكذا في تعليله بانتفاء الشرط وجود مقتضى وقيل نعم بشرط والا اي وان لم يكن وجوب مقتضى مشروطاً بالباقي
 فالعدم للمعلول لعدمه لا بوجود المانع فيلغوا التعليل بالمنازل من عدم مقتضى ووجود المانع مستبعد في الدلالة وانما عدم
 عدم المعلول وان كان في الواقع عدم معلول لا لاجزاء من اجزاءه بل لادخل في الاستدلال بدليل عدم قيام اثره في
 الحاشية فيه اشارته الى انه النحان النزاع في الدلالة المقيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط والنحان في علة حقيقة فالحق الاشتراط
 انتهى والسرفيه ان علتها عدمها بالذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء لا بعينه اذا كانت مركبة
 وبخصوص ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم مقتضى فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقيق
 انه النحان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد الى الاول منها اي كان فافهم وح اي حين ما بينا الحاجة الى تقدير مقتضى بان يكون
 بحيث لو فرض مقتضى لمنعه كما في التفسير لان الكلام ان كان في نفس الدلالة فكل مستقل فيها فلا حاجة الى تقدير مقتضى
 والا فلا تأثير للمانع في نفس الامر عند انعدام مقتضى لعدمه بعد ما ظهر من عدم المانع ولا يوجب عليك انما احتجنا
 الى تقدير مقتضى ليظهر بانحيت المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم مسأله حكم الاصل تامة بالعلة عند الشافعية وبانص عند
 الحنفية فقيل الخلفاء بينهم بطي وهو الاشبه باصواب لان اد الشافعية انها الباعثة عليه و مراد الحنفية انه المعروف لنا
 الحكم ولا تأخر في ذلك بعدم ورود نفى والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكره وحكم الاصل قد يكون
 قطعياً والعلة منطوقه فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا يبقى القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية
 قالنا نحن معاشر الشافعية لا بغير العلم بالباعث فانه لا بائس من تعالى على احكامه بل هو مختار في حكم وانما نغير ما لم يرد
 ومعنى التعريف ان يضرب مارة عن حكم فيجوز ان يتجانب الحكم بها في حق العارف به فعلى هذا مدار العلم بمعنى العلم
 والامارة مع انها قسمة ولو ما بائس لا ينافي اثباتها فان موافقة حكمه الى الحكم والمصالح لا يوجب الا بالاربع
 ان ما ذكره مخالف لما كتبه الشافعية فانهم متفقون على انه الباعث فيهم وحيث يمتثل فيتمو الخلفاء جوار التعليل بالقاصرة وهو من غير العلم
 للحكم فالقاعدة عنده التعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة في جملته وافاندة التعليل تحصيل معرف الحكم فيجوز بالقاصرة كما
 عليك وان كونهما بائس لا يوجب انحصار القاعدة في انتم من غير الحكم ايضا فائدة فلا تنع القاصرة لكن هذا لا ينافي

معرفة يجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنسبة فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعده عليه
 كل ما يشافيه معللا فانهم المقصد الثاني في مسائلها الخفية لا ياتي له الحكم من علته انما يطهرها الشارع وجوبا عليه كما عايناه في
 او ثقتنا على ما عليه اهل الحق القاسمين للبدعة باجتماع الفقهاء والتاسيس في الاقاصحاب او و الظاهر لا يتلقونه بالقبول
 ولو قلنا قالوا وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اى الرحمة برعاية المصالح والاعراض الشرعية والاحكام بحسبها فليعلم التعليل
 وبانه اى التعليل الغالب على وفق الحكمة فيكون معللا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكرنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز
 التعليل بعلته الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص سئل لكل وصف وكل صلاح
 للعلية ورايحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلما القولين في الغاييتين من
 الاخر اياه انما يشاء الثالث ان الاصل في انصووص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه سئل في الرابع
 بكل وجهين ذلك من دليل الاخير واليه ذهب بعض مشائخنا المحققين وقليل في الكشف ذهب الصاحب الميرزا
 ونقله ابن ابي ابيهم وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة
 من سببها وادركت ان النص معلول بعلته ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى في احتج
 الفرق الاول ان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لا على غيره او بالتعليل غنقل منه الى غيره فيصير لتعليل غير
 حكم المنطوق فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بجواز القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي
 المستكسب به الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في
 عدم جواز التفسير بمسالك فامر من شذوذ حرية رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التقديرات فلا نسلم بطلان
 والبدء بالاباية ونلحق ان هؤلاء قالوا كون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم
 غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير في التعليل وحواشيو انما بان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل
 بكل واحد واحد اطلاق الكل مختص به لا يتجاوز غيره وانما بكل واحد واحد به فلا يتخصص اما بواحد ما وهو مجهول لا يصح لاقتناء
 الحكم واما ما عده من مبدئية مشكوكه فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا لا دليل على واحد معين والشك ممنوع بل المستلزم
 فافهم واتبع الفرق الثاني بان الشارع بما جعل القياس حجة صار الاصل في انشؤده انما هو التعليل بمبدء كون الدلائل فارقا لمصوص
 كل ما معلوله بوجه صالح فالتعليل بجميع الادراكات الموجودة في الاصول والادب باب القياس لا يختص به اياه واما بواحد
 وهو مجهول وانه لا يدين هو الترجيح من غير ترجح واما كل وهو شق الثاني فان كان له صالح لان جعل به ويقاس به عليه غير الا
 لان من ادعى ان هذا القاطع وغير ذلك قلنا سلنا ان الاصل في التفسير لا دليل لكن لتعليل بمبدء صالح يكون هو
 عن حكم الحكم لا ترجح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفرق الرابع بان من انصوص ما هو معلوله ولا يبرر ليس ككف مقام
 الاحتمال في انفسه انه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل والى عليه اجالا ولا يمكن الاصابة للالزام وانما يلحق للرفع قلنا
 ان ارادوا ان لا يشكوا في الاشكال فممنوع وكيف لا اذا ادل المسالك لا بد من دليل بعلة الظلانية فقد رزم كونه معلولا
 وزال به الغم في ان يادوا مطلق الاحتمال فلا تضر اذا قطع بالبداهة في بشرط في العمل بالقياس ولو قصوا بتعليل نص

فيه الحكم وبما لا يشبه بالصواب لان الاقرب بالذكرا ياء البتة وذكر الملام ذكر الملام فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه ظاهرا فانه يجب ان ذكر الملام ذكر الملام فذكر الوصف المذكور وانما ثبت لزوم الوصف العلية وبعبارة الكلام ثم ان ذكر الملام وانما كان يفيد ذكر الملام عقلا لان الايام انما يكون اذا كانا مطلقين حقيقة وحكما كما اذا كان احدهما مقدر حتى يكون الكلام والاعليها ولو التزاما فتل ومنه اي من الايام الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لاخر اما بصيغة تصفية مثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم للرجال سهم وللنساء سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث فقصده في فتح القدير فهذا بعد صحة يدل على ان الفسوة علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور او قد ثبت ان غيره وارث او كان مسلوما من الدين ضرورة توريت بعصبات وغيرهم من فروع الفروض فوقع الفرق بوصف القاتل فسلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا وبعبارة غاية كتحق يطهرن وانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة فيعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغته استثناء نحو قوله تعالى ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعادة فيعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا او لزوم الكامل بعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج في العفو منها علة السقوط ومنه علة اللزوم فتل فيه اوصيغته شرط نحو قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الذرب بالذرب والفضة بالفضة وانظمة بالخطبة واشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدابيد وفضل ربوا واذا اختلف الجنس ان فيبيعوا كيف شئتم رواه الاكثر من اهل الحديث فانما يجوز باختلاف الجنس قد كان الحرمة في متحدة الجنس الاستساوي في القياس علم انه فارق باختلاف الجنس لوجب الحل لان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على انقل شائخنا عنه واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطمسم او التمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتنيات ابي يغيغ استندراك نحو قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم لكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنفعة علة لانها قد تم بهذا النكاح النكحة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصفين الموصي اليه وحكمه لا بد في الواقع اولا علة ومنه الما طور اقل ليس بشرط في فهمه ايسل من الايام لان دلالة الايام ثمانية فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة غيرا وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايام لكونها من قرينة وقيل ان فهم لتقليل من المقارنة بين الوصفين وانما شرط المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايام ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة وحساره ابن الحاجب النكحة الثانية انفس يدل ظاهرا بصريحه او بايمانه على علية العين النظر في تعيينها بخلاف ما ادخل له في اجلة والتاثير كالاغربية في قضية الاعرابي فان احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية ابل فان لفصل الاحرام والمشروع سيان في كونها جنايتين على الصوم وكون المفطر وقاعا فان من ابيين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا بجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب ولو كان فان اكل سباح على اسواء وانما الجناية افساد الصوم الشهر المبارك عهدا فهو الموجب وهذا الحذف اي حذف كونه وقاعا للحذف بخاصة يسمى خبرية براءه قوله والنظر في تعيينها استقبح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق الا ان الخفية لم يرد على هذا الاسم وانما لمواضعه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبط

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المساط للنظر في تعريف تحققها واعلام هذا التحقيق في الجزئيات للعلم من
الاتفاق في المسمى وتحققه وانسب في البديع وغيره اليهم لفي التخرج اي اسم انكر تحصيله في المسمى لا بالعلم
المذكور النكتة الثالثة عرف الابطال بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علمه كان بعيدا ومثل الثاني بحدوث الحتمية المذكور سابقا فانها
سأله عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه من عباده الذين على كونه علمه للاجزاء اي فرائضه الباب عن دين الله
فهم ان المسؤل عنه وهو دين الله كاي علمه الاجزاء فذكر دين الله كاي علمه الاجزاء او دين الله كاي علمه الاجزاء او دين الله كاي علمه الاجزاء
هنا كون مقتضى دين الله انما ذكره ليعلم ان الامر المشترك بين المسؤل وبين المذكور علمه لان نظيره علمه المسؤل
اقول علمه في بادي الرأي هو نظيره وهذا القدر يكفي لكونه اياها كان علمه في ظاهير الامر الواقع في حديثه الاخبارية وبعد التفتيح
للمنا كما بحيث لا يرد النقص بصلوة فانه لا يخرج صلوته رجل عن غيره يعلم علمه كمن هو كونه دينه كاي علمه في ظاهير بعد التفتيح
ان علمه الجناية الكاملة على الصوم ولذا كاي علمه من اجل القياس لانها صريحة وقد يشكك في علمه عليه وعلى له وسماه ولم
لعمير المؤمنين وقد سأل عن عبادة الصائم بل الضيد الصوم ارايت مقوله للقول لو تضمنت بما تضمنته الضيد وقيل على التثنية
ليس هذا لتعليل المنع الا فساد او ليس فيه ما يمنع او غايته اني غايته ما فيه عدم ما يوجب اي ليس فيه شيئا يوجب الفساد ولا يلزم من
وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه اياها اعني فليس من الباب اصلا بل هو اي لو تضمنت له بعض لما توجبهم امير المؤمنين بهر ان علمه
مفسدة الضيد كذا في التفتيح لعل في ان الفساد لا يصوم انما هو وجود المفسدة حقيقة فوجود المفسدة علمه الفساد فمفسدة
علمه لعدمه فالمقدمة فقط وليس من مفسدة الاستحالة عليه اي لاجل استحالة علمه عدم المفسدة لوجب عدمه اي عدم الفساد فان تفتيح
العلمة المتخذة يوجب تفاد المحدث واما النقص الذي زعم صاحب المختصر فانما يورد لوقته في استثناء امير المؤمنين بهر في العلم
تعالى عنه على تلك الحكمة اي مقدمته المفسدة نفسه وهو اي التوقف ممنوع بل الاستثناء ادبي ان مقدمته في قد علمت له
كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال اي من في القيد بل ام لا واذالم يتوقف على تلك المقابلة وارتفع بهر في العلم
فأي شيء ينقض ويثبت انما لا يثبت العلم لا غير فافهم قد تبيروا المسألة الثالثة السيرة في قسم هو علم الاوصاف العلم في العلم
وحذف ما ينوي الوصف المدعي بنية يعني ابطاله فتعين المدعي ولا يمنع المحصر مجرد اعن الاستثناء وابداه وصفه في العلم
لان الناظر المدعي للمحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البسائط واذالم يجد بعد الاستقراء ظن المحصر وليس المقصود
القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه ما مل فمات لان الاصل عدمه لغيره من الاوصاف هذا هو من بيت التعليل
كما لا يخفى بل انما يمنع المحصر استدا بابه ووصف فعلية ابطاله انما لا يستدل له ولا يلزم التعليل عنه على القول المتحيز
لان المحصر ظني فلا مفسدة في ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعروف فلا يضر المحصر ولا ينقطع البحث في الاستحالة
قال السبكي وعندى ينقطع اذا كان عرض به مساويا لما ذكره في المحصر والطله وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا لطله
ما ذكرته فاقلمت عمل عن غير ضمه لانه لا ابد وصفه مساويا فافتد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبداهة ان قلله بهر ان
يقول لما كان هو باطل عندي ترلنه واذ قد ابدت لان اشهر دليل للابطال فماتل فيه ثم لحذف طرق منها الا لغاوه وبيان
الحكم بالنسبة الذي هو المدعي فتبين من غير شك بوجه آخر في محل وهو الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحصر في العلم

نظر في العلم

نظر في العلم

نظر في العلم

نظر في العلم

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فأنقلت محل ما يرجع إلى أن المحذوف لو كان ملحقاً لكان الحكم بانتفاء الوصف مع انتفاء الأوصاف المحذوفة ولا يلزم من ذلك
 العكس أصاب لا يلزم العكس لأن المراد بهما بالتألف في الجزئية في أصله يرجع إلى أن المحذوف ليس جزءاً للباقي والاثبات الحكم فقط في هذا المحل فالمراد
 منه العكس وإنما يلزم لو أريد البطلان استقلال المحذوف وقيل إذا كان الباقي وجد في محل بدون الأوصاف المتعلقة بالقياس على
 ذلك المحل فيسقط ما نوه الألفاء فليقتبس أو لا عليه فاستعمال السيرة والتقسيم مما لا طائل من تحته ويدفع بأنه أي القياس على ذلك
 المحل لا يستمر إذا كان أوصافه أكثر من الأصل المفروض فلا بد لإبطاله من استعمال تقسيم والفاء ويؤدي إلى المطلوب
 ومنها أي من طريق المحذوف الطردية أي بيان أن الأوصاف طردية أي لغة لم يعتبرها الشارع إنما مطلقاً أي لغة عنده راسياً
 في الأحكام كلها كما الطول ولحقصروا في الحكم المبني عنده كالدورة والألوان في أحكام العتق ومنها أي من طريق المحذوف
 عدم ظهور المناسبة للأوصاف المحذوفة ويكفي للمناظر أن يقول بحث فلم يجد ويقبل قوله بعد الله فأنقال المعترض أي
 لك أي بحث فلم يجد مناسبة تقارضا ووجب الترجيع بالتعدية وغيره ولا يكلف استدلال بآثار المناسبة بين الباقي
 والحكم إذ لو اجتمع على الممثل بيانها صار إخلاله وهي مسددة آخر يكفي لآثار المطلوب ابتداء كذا في شرح مختصر قول
 في رده لا بد أن لا يكون المحذوف شاملاً للباقي لئلا يلزم عليه الباطل وطريق المحذوف في هذه الصورة هو عدم ظهور الكيفية
 فلا بد من أن لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه لعدم الألفاء والطردية أي كما أنه يجب ظهور عدم الفاء الباطل
 وعدم كونه طردية فالمعترض ليس معارضاً حتى يطلب الترجيع بل ناقص يقول لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي عليه
 لعدم وجود المناسبة فيه فليس كما بطل أيضاً الترجيع إنما يكون بعد الصلوح وهو هنا إذا ظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي
 فعلا بطل عليه فأي شيء يخرج تدبر ثم إن كان كل من محصور الإبطال قطعياً لمسك قطعياً مقبول إجماعاً ومشككاً ما إذا ثبت كقصر
 بحجبه الواحد والجمع السكوتي أو الأحادي فانه وإن كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل والألفاظ مختلفة فيه وفيه نداء حسب سبب
 الأكثر من الشافعية والمالكية حجة للمناظر والمناظر عما منهم أنه يفيد ظناً بحسبته وكلما هو كذلك يقبل وعن أخيه كلامه إلى الشيخ
 أبو بكر الجصاص والشيخ الرضائي هذا المسلك ليس بحجة أصلاً للمناظر ولا للمناظر لأن الوصف الباقي بعد المحذوف لم يثبت
 في تبارزه شرعاً لظهور تأثيره ولا بد من ظهور التأثير شرعاً في الحجية التأثير عندنا عتبار نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه أو
 اعتبار جنسه في جنس الحكم أو نوعه كما مر تألفاً في حجته لهما أي للمناظر والمناظر أن جميع على تعليل الأصل وعليه الإمام أبو حنيفة
 لأن بالاجتماع صار تعليل الأصل مقطوعاً والمنظون فيما قطع بأصله واجب الحمل دون غيره ورأبوعاً أنه حجة للمناظر لأن
 فعل وجه فرقم أنه يفيد الظن للمناظر ولا يفيد للمناظر فإن عوي يصح ليس إلا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لأن الألفاظ مختلفة
 متفاوتة فرب مقدمة تقبله بعض الألفاظ دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فأنسم والمسك الرابع المناسبة وقد مر
 تفسيره وهي أن ثبت اعتباراً شرعياً وتأثيراً بالمعنى الذي مر ذكره لمناسبات التي تحفظ الكليات الخمس الضرورية التي هي
 حجة ألفاً بيننا وبين أصحاب المذاهب الثلاثة الباتية وليس لك من المناسب الذي لم يظهر عتباراً به وتأثيره باعتبار
 الجنس النوع لا يضر في الإجماع وهو الإخلال في حجيته يخرج المناظر أيضاً حجة عند الشافعية بل المالكية أيضاً بل أحق بالاعتبار
 الظن بحسبته بآثاره المناسبة بين الحكم لو صح من أن يكون جالبا للنفق أو دافعا للضرر كالتحريم والاستكثار فإنه مؤثر

لنفسه فيها سبب التحريم فيها والظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع لمشائخ عبارات في تفسيرها منها ابداء سببها
لان ايمان اليه الحكم عقلا وهو سبب من ابداء صحت منضبط جالب لنفع او دفع ضرر ومنها اذكره القاضي الامام ابو زيد بالعرض على العقل
تكملة بالقبول في هذا الصريح الى ما ذكره فان التلقي انما يكون بجلب نفع او دفع ضرر ومنها الامام المنسفي كون الوصف تخيلا اي موقعا في
القلب خيال الصيغة وقال انه مجرد عن الظن هو لا يعني من الحق وغاية ان يجعل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة
على الغير ولعل في هذا الخبر ايراد الخيل بالتمثيل العقل صحيحا كان او فاسدا فاوردوا ولكن صاحب المناسبات لا يريدون ذلك بل يريدون
بكونه تخيلا عند العقل بان يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتفاه العقل لقبول والظن ظنا قويا وليس هو مما لا يعني من الحق شيئا
وكونه مثل الالهام لا يفرق فانه حجة من حجج العباد تعالى ولو سلم فالفرق واضح فان الالهام وقوع شئ في العقل لا يمكن تحصيله بليل بطلا
المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه ممنوع بل مما يمكن تبينه بجلية لقنا او دفعه خفا فاللطفية فانهم لا يقبلون الا خالة اصلا لانها وان كانت
مقيدة لا ظن كغيرها ليست ملزمة لوضع الشارع عليه ما قامت به ولا يظن ايضاً بوجده للتخلف كثير امكن في المناسبات علوم الالفاظ
كما فصل الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشتقة السفر لكن لشرع اعتبر الثانية واهل الاولى والاصح المسئلة فان
ايضا كنهها لم يعتبر شرعا واذا لم يورث ظن من اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من بوسات العقل فلا يعتبر ولعل في امر الالهام
النسبة انه مجرد عن الظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يعني من الحق شيئا فان قلت الا خالة لغير الظن البتة والالفاظ انعقد
على اعتبار الظن قال الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اي الظن شرعا حاصل من جهة الشرع وظنا لا اعتبار الشارع في
ثم منها بحيث هو انه لو تم ما ذكرنا لم ان لا يكون ما ظهر تأثيره في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من شرع نوع منه في نوع الحكم
والا يلزم منه تأثير نوع في نوع آخر من حكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يعني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم انما هو جواكم فوجوبنا
هذا لعل الوجه غير خفي على ذي كياسته فانه لما دل المناسبات على صلوة للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن
اعتبار اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق بعبارة الشارع وانكاره اعصى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال
عدم اعتبار نوع آخر لا يفهم مدعا فان المدعى بالظن القوي الشرعي ولا يفهم الاحتمال في قسم واما استدلالهم بانه اي تخريج المناط
لا يثبت من الموارنة اذ كما يقول المدعي على عرضته على محض فقلت كذلك يقول الخصم لم يقبل عقل اذ عرضت عليه فلو تم فيه شارة
الى انه لا يتم لان له ان يبدى وجه المناسبة فيقبال العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقل لا يدل الا على نفى الجنية
من التغير كما يقول به القاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفى الجنية راسا والمدعى به اذ دون ذلك فانهم يثبته شبه وهو ليس بمناسب
لذاته بل هو قسم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالفتات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك اذ الله حيث
طهارة يراة للصلاة فتعين فيها الماء ولا يجوز مانع بتعين فيه الماء فلو انها طهارة مرادة للصلاة ليس هذا مناسبا لوجوب الماء بل
انما يناسبه انزاله بغيره كما في التمسك لا يمكن انزالها الا بالتحديد وذلك بالماء وفي البحث ان الله يثبت لغيره بصلته ولا مستطاع
خبر لم يثبت له وهو قوله تعالى ان الله يثبت لغيره بصلته ان الله يثبت لغيره بصلته واما سائر الاشياء فمهمة
فبعضهم قالوا انه علمه ليس به ملك بل ان ثبت بملك من المسالك ونحوه فيقال ان الله يثبت لغيره بصلته من المسالك
واكثرهم على انه مسمو بالملك وهو باطل قطعا اذ ليس به شيء من ذلك بل هو بطلان في ان الله يثبت لغيره بصلته من المسالك

باب في بيان ما كان من الالفاظ

اختلفوا فيهم من اعتبره مسلما مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مستلزم ضعيف لا يصار اليه مع النكاح مسلما بخروقه قال
الشبه لا شبهة وصفين كائنين في فسخ تبرؤ لهما من صليين كالآدمية والمالية ثابتين في عبء المقتول تبرؤ لهما من الحر
لان الآدمية يقضى كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دميته كما يؤخذ في الحر وبين القهر فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالثمة بالثمن كما يؤخذ في فسخ المسك وبما في العبد المقتول بالحر شبه لان المشاركة اكثر ولانه مبقى في حق الدم شرعا
على آدمية مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لقائه الخفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآدمي والاكثر سواهم قالوا
فهم حجة فقيل حجة طنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجة الدوران قيام النص في حال وجود الوصف
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان لعله هو الوصف لدوران حكمه معنى دون انقص كآية الوضوء
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآتية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن القيام ولا يجب منه اي الحدث وان كان
القيام فالنقص لا دخل له في الحكم وليس هذا الرأي بشي لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لا انتفاء وجود حكم
اي وجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى صسله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود
الصلة بالابطال وفي الآية انما اتمم وانتم محدثون كما هو ما ثور عن ابن عباس وقد قرأوا انتم من مضاجعكم فان النص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون بطلان القيام فعند عدم الحدوث ليس انفس قائما التافون او لا لو كان الدوران مسلما
الثبتت اينما ثبت لكنه تخلف في المتضايفين فان احد المتضايفين دائر مع آخر وجوده وعلية واجيب التخلف
لما في قاطع وهو لا يصدق فالملزمة ممنوعة فان كونه مسلما انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امرهم من المتضايفين لما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فانهم وبعد هذا فليس الا بالجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم النفاك كل من الآخر وهو اسم
من العلية وجاز ان يكون ملازمة كالرأفة المنكرة للفر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز اني وبى بطريقين
منع بل العلية راجحة وان اردت عدم الاقتناع عقلا لم يناف الطن فان الطن لا يقطع الاحتمال اقول لك ان تخار
الاول وتستدل على التساوي بمتواه العلية والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجح للاحد
الا مخرج من خارج فلا يكون الدوران مجردا وليس لا ومن ههنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة شرط والافلا اولوية لها
من العكس فاسم واحتجوا ثانيا حال كون ما احتجوا به مختصا بالغزالي الامام الاطرد سلامته عن النقص لا غير فعالية انه سلامة
عن نفسه واحد والسلامة عن نفسه واحد لا يوجب السلامة عن نفسه اطلاقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب الاقتضاء ولا علته بدونه والعكس ليس شرطا في العلية فوجوده كعدمه في الباب اجيب بان غاية ما نلزم من بيان
ان الاطرد لا يوجب العلية وكذا العكس والمجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لهما كذا
الركبة من عشرين عاين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فلا اجتماع اثر ليس في الافراد وهذه اغيرة وان مقصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان للاحد بهما دخل في دفع بعض ما هو منافي لعلية لكن الامر الآخر ليس له دخل صلافا للمجموع منهما

في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآتية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن القيام ولا يجب منه اي الحدث وان كان القيام فالنقص لا دخل له في الحكم وليس هذا الرأي بشي لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لا انتفاء وجود حكم

كيف يكون الاصل الاقتصار والعلية ويل هذا لا يجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العاقلان فيجوز ان يكون كل منهما خاصته اضافية فكل دخل في الاختصاص فعند الاجراء يشترط الاختصاص بخلاف ما سخر فيه والاخصران المجموع انما هو شرط في شئ اذ لا يشترط من اجزائه ولو صحت الاجتماع واجزاء الدوران الطرد لعكس ولا دخل لهما في الاقتصار اصلا للمباين في فهم وقد مقصود الا ان العلم شرط معتبرة ولا يدل الا على واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع متى يرد ما ذكر وفيه ايضا شائب من الخفاء لانه لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشرط نعم يجب في نفس الامر كما ان المنطق العلية لا على تحقق شروطها فلك الدوران يجوز ان يكون مسككا وان لم يدل على الشرط فاما لقال المشبوتون العلية اذا وجد الدوران

والامانع من معية او تاخر او غيرهما حصل العلم بالعلية والتاقل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب الانسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى يعلل الصبيان قد يتوهم انه اذا كان كك صار العلم بالحاصل به علما ضروريا كالتيجربيات والحدسيات قال لا يلزم ان يكون العلم الى حصول ضروري كما وهم لان حصول المبادي قد لا ينطق دفعة بل بالتدريج والحرارة فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرد مجموع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بعلة عند ظهور انتفاء الغير من احوال الملائكة فليس الدوران نفسه ليللا مسككا بعبارة اخرى ان لا يتقوى ذلك الدوران متغير عند عدم المنافع عند انتفاء الموانع كلها فليس كمن الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التأثير فلا بد من انتفاء فلا يلزم استقلال الدوران مسككا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد معينا او مبهما مستعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قد خرج في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرد فان الاطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا شئ عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرد مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع ان الدوران في القضاة اتم واشد ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهداوة مسلمة كلكم قد علمت ان من الموانع فقدان التأثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تدل على فائدة ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدارف لم يكن غير نافع وان اريد معرفة عليه المدارف فشهداوة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علة ما اذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الاحمال في سائر التجربيات فتأمل واعلم ان حاصل الدوران وجود حكم عند وجود المدارف في غير الفرع وانتفاءه عند انتفاءه في غيره واما الفرع فماله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدارف في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدارف لازم للحكم في بعض الاحمال وبعض مشكوك الاحمال فيجوز ان الملازمة اتفاقية لما حل مقارنة بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدارف علة ولا كونه ملازما لها فاسم ثم

في دليل الاطفال

ولا يلزم

ان يكون

لا ينافي مع قوله

للموجب

اعلم ان الخفية يفسدون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التأثير الذي هو الملازمة عند الشافعية وبطل الفقه من علة التأثير وعلى هذا السير والافعال كك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى الملازمة له اصلا فلم يوجد حتى في اهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه بوجه حسن لو حمل عباراتهم ذلك فان قلت كيف نفيت من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه ثبت الحكم الى العلامة كما في الدلو كما اجاب بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلو يضاف اليه ويوجب بصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الاما جابا والكلام في علة الحقيقة كالحقيقة قالوا الوصف الخارج عن الشئ احراز عن الاركان المتعلق بحكم اما موثوق به وباعت عليه هو العلة وقد ثبت في بعض احوال او غرض اليه بلا تأثير فيه هو سبب قد يطلق مجازا على العلة ايضا ولا يكون موثرا ولا مستغنيا في الشرط ان توفقت عليه ان لم توفقت فلا بد ان يكون

والايجتهاف هو المسمى بالعدالة كما قال فان دل فاعلم انه قد تم كل سبب طريق الحكم ونقص اليه يتحمل العلة بينه وبينه اي بين سبب وسبب
فانه لم يتحمل العلة ولم يوجد له وجه الحكم قطعا فلا اخضرار اصلا فان ضعف اليه العلة بان يكون جها للعدالة الموقرة في الشيء فهو سبب في معنى العلة
كسوق الدابة فوطيت انما هو في السوق لم يورث في التلف وانما في التلف هو اضاف اليه الذي هو العلة اضافته اليه فيكون سببا في معنى العلة فان قلت
يكون التلف احرام سببا منه وكيف يكون هو بمنزلة مع انه مباح قال في السوق بشرط السلامة هو مشروع لا المطلق باي طريق كان
يجب الدية لكونه مباشرا لما هو في معنى العلة فوجد التعدي منه في اطلاق نفس معصومة فيجب ضمانه لاجزاء والمباشرة اي لا يجب ان يكون لها
اي فعل كالحرمان من الميراث ان كان المتلف قريبا ونحوه من القصاص والكفارة استحقاقا واحتياطيا ومنه الشهادة وهي على العقل
العدو الحذر وان سبب القصاص فانها مودعة اليه بواسطة ايجابه القصاص ويمكن ان يكون سببا يتحمل العلة لكنه ليس بقصاصا
لاضافة التلف الاحرام اليه فانه مجبور شرعا ولا فعل الولي لانه لا يعتد به فلم يبق الا الشهادة اذا كانا كافيين فهو سبب في معنى العلة
فعلية هم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء حمل التلف الا القصاص اي لا يجب القصاص لانه جزء المباشرة
والفعل فلم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقبض ما اذا قالوا قتلنا الكذب فقتله فاما اذا قالوا اخطأوا او اذليوا لم يقتل
يدعى التعدي بغير فان حلف يقضي بالدية المتعاطية في ماله والشافعي انما حكم بهذا مع انه لا يميز عتاق هذا الاصل لان سبب المودعة
بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها حكمه الزجر ليعجز الناس عن القتل وانه الميعاد لانهم
من التسبب بمباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فانه حكمه الزجر ويقتضى بالشيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لانه لم يتأكد
بالقصد الكامل ودفع قول بان القصاص بالمباشرة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما عصى عليكم ولا تملكون بين المباشرة وبين التسبب
وان تاكد بقصد الكامل لان يقول المستبره لما تملكه في مقتله وهو يحصل من الفاعلين على السواء باكمل الوجه ولا يلزم في الشافعي ان يقتل
فاخبر وان لم يصف اليه عطف على قوله ان ضيف اي ان لم يصف العلة اليه فهو اسبب في الحقيقة كما لا بد لانه على ما قال لم يمسك في غرقه
بعد الدلالة فلا يخصص الدال المسروق لان الدليل ليس كما فعل المختار اذا دله الدلالة لا يستلزم السرقة وانما سرقة اياها
واختاره ليس بضاف الى الدلالة فلم يصف السرقة الى الدليل بل هو لانه سرقة في نفسه اي ان يملك او ان الدليل ليس كما فعل المختار
لا يشترك في القيمة من دال عسكر المسلمين على حضرة لم يمسك في نفسه اي ان يملك او ان الدليل ليس كما فعل المختار
حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والنجاة ووجه انه لا يضاف اليه الفتح والنجاة ووجه انه لا يضاف اليه الفتح والنجاة
فسرق السارق في الودعة وقتل بهب المصيد حيث لا يضاف اليه الفتح والنجاة ووجه انه لا يضاف اليه الفتح والنجاة
الودعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للودعة وانه لا يضاف اليه الفتح والنجاة ووجه انه لا يضاف اليه الفتح والنجاة
فبالاثر ام كل مباشرة لينة المودعة الى التلف فيجب ان يكون بخلاف الصيد مسرور وقد دل عليه رجل لصاحبه والدال على الجبر
الحرم لان امته كان بالمكان ولا يزل بالدلالة كما كان فلم يوجد منه جناحة مودعة الى التلف وقد يقال فينبغي ان لا يخصص الحرم
الدال عليه عموم الدليل وجواب ان دلالته المحرم جنابة على الاخر اعم فيجب ان لا يضاف اليه الفتح والنجاة ووجه انه لا يضاف اليه الفتح والنجاة
مطلقا جنابة موجبة للضمان فلا يتوجه اليه ما ادركه انما هو المستوفى به في نفسه لا يتوجه اليه فليس فيه وادروا ان الاجبة الدال للسارق
الترم بعقد الاسلام ان لا يدلح سارقا كما التزم المودع بالاسم يداه والحرم بالاحرام قد ترك هذا المعنى احس

التفاوت مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال هناك لبحر ان يوسل المحرم والمودع اليه واجيب بان الاسلام التزام حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام بخصوص عدم الدلالة على هذا المال فذلك لزوم للحفظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزام بالحفظ والالام يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزام بالحفظ مع المدعى اي هو التزام مع المدعى العبد فالدلالة جناية في حق المدعى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شيء فالتزام الاثم لا الضمان فان قلت فينبغي ان الايضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعاية المال من غير حق مع انهم افقوا انه يضمن قال وفتوى المتأخرين بتعيين السعاة الى السلطان الظالم لباخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضاها ما ذكر استحسانا الغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلم يلزم بوجوب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان ياخذ من الاخذ لنوى المال ويضر المسلمون تضر اعظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذا لم يكن هو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا تحقق الشرط صار له حقيقة مؤثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى السعة لانه لم يورث في الحكم وان اثنى عليه فافترقا وتميزا من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العتد للبر بان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا اصيل لان يترتب عليه الجزاء ظاهر كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في تحقيق الانتفاء المحل ويفوت بفوات المحل خلافا لفرق الامام فعنده ليس شبه بالحقيقة أصلا ولا ينتظر تقاربه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمر هذا الخلاف ان يميز الطلقات الثلاث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم بفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط الحقيقي فمتى كالحياة للعلم وجعل للشارع كالشهود للشكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونهما والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب بعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عنه للجهل دفعا للخرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعل للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة لتعليق كان نزول امرأة او هذه فهي طالق او حسي بان لا يكون هناك نفي مفيد للشك لکنه يفسم من التركيب المعنى لتعلقه كالمرة التي لا تزوجها او كل امرأة تزوجها لان الامر بالنير المدين الموصوف بجملة او النكرة الموصوفة بجملة فيجب ان عرفنا لغة المعنى لتعليق الذي يفيد ما اجل لمصدر بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب تزوجها لان التوضيف عند الإشارة او التسمية لغو وتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا اسم شرطه بخلاف عدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلم اي لذلالة العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينفذ علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين لما نفاة فترتب عليه ما يترتب على احسنه وسموه شرطا فيه شئ العلية وجه التسمية ظاهر الشق الدق فسأل منه ما كان فيه وحضر البير في الطريق مشى انسان فوقع فيه من غير علم به فاشق والحف شرطان لكن في معنى السعة لان سبيلان وسيل التقييل الذين هما سببان وعلتان للتلف والرق كان مانعا وبالشق زال المانع طبعي لا يصح لاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشى الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح وجناية لا يضاف الا الى التقدي فلا يصح للاضافة

بعضين

بعض

إذا أفتى المروء هناك فإنه حرام يصح لإضافة الجناية إليه فلا تعدى بهما إلى إزالة المانع من السقوط فيضات الضمان
 إليه فيضمن الشاق والخافر ما تلفت بهما وفي شهود الشرط واليمين أي فيما إذا أشبهت بهما على ضافة الصفاق ثم لا يدخل الدار وأخرى من جملته الدار
 الذي هو الشرط إذا أجمعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد حكم بالعقوبة الضمان على شهود اليمين لأن القضاء
 لا يقتض لانه كان بظاهر حجة فسلم بالعقوبة فوجب التلف والقضاء لا يصح موجباً للضمان فهو على شهود اليمين
 مستلفون لكن على شهود اليمين دون شرط لأن حكم مضاف إلى أصله عند وجود ما دون شرط والمعلقة هي اليمين فالأحكام
 من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط إذا أجمعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفصلة وضمة تلفوا
 وطائفة ومنهم الإمام محمد بن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنهم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله
 لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن العلام رحمه الله تعالى لانه تلفت ماله من غير حق فلا به من تضمين على المشتبه
 واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فإنه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي عند ظهور الحجة عند
 فلا يصلح علة للضمان لأن الواجب ليس آداة تعدى لا تعدى الأمرين شهود الشرط لأنهم شهدوا بشهادة باطلة
 أو تركوا كبيرة فافضى إلى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص إذا أجمعوا لأنهم متعدون بنسب التلف إليهم ولا يلزم
 على هذا شهود الاحصان اعتراضاً فإنه إذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالزنا ثم فرجهم المشهود عليه فرج
 شهود الاحصان فقط فينبغي أن يضمنوا الدية لوجود التعدى منهم لأن الزنا علة صالحة لا قامة الحجة ويقطع الاضافة
 عن الشرط والامارة عند وجود ما والاحصان شرط أو امارة ولا يذهب عليك أن الزنا ليس سبباً صالحاً لما لا يجب
 الرجوع إلى الاحصان فتعدى منهم فانهم متكرون للضمان قالوا العلية بينهما وأنهم لم يزلوا بالزنا صالحة لقطع عن الشرط
 إذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف إليه مادامت موجودة فلا يضمن الشهود التحول في الجواب ماذا أرادوا بالعلة
 أن يريد القضاء فحججه فعل فاعل مختار قاطع نسبة عن شرط كما في التحسير والتوضيح فبعد أنه علة الحكم بالوجود أي في
 الشرط لا علة للملاك فيه أن الجبور شرعا كالجبور طبعاً فهو بمنزلة المكره قصداً كالواقع في البير وهو كما ترى فالأولى أنه مود
 لما وجب واداء الواجب لا يصلح لإضافة الضمان والجناية إليه وكيف ولو تم ما ذكره الزم انتفاء الزمان مطلقاً على الشهود
 أو أجمعوا التحلل لقض الذي وهو فعل الفاعل المختار وهو باطل إجماعاً لوجوبه على الشهود إذا أجمعوا إجماعاً وأن اراد
 به اليمين في يجعل به فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع نسبة عن شرط كما هو المتوهم ففيه أنه فعل مشروع لا يصلح
 مستقلاً بالتعدى أصلاً وإيضاً منقوص له بقوله أن كان قيده عشرة أرطال فهو حر وإن حله أحد فهو حر فشهدوا بعشرة
 أي بأربعة عشرة أرطال فتضمن بقتله ثم وزن ثمانية أي فاذا هي ثمانية أرطال ضمنوا عند ورضي الله عنه لأن القضاء به ثمة على
 موجب شرعي إقياماً للحجة طائفة بالاعتذار منه في تعريف الحق لانه أي تعريف الحق إنما هو بعد التحلل والحوال إليه معق قبل ذلك بالقضاء لأن القضاء
 في العقود والنسوخ بقدر ظاهره أو باطناً فهو حر بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى أيضاً معق باليمين الأولى البير
 غيره وهي غير صالحة لا منفاة الضمان لأن تصرف المالك ليس تبعاً والضمان لا يكون إلا بتعدى فتعين شرط أي الشهود
 لكونه تعدى فيضه غير أن قوله باليمين قاطعاً للضمان عن الشرط فاليمين بهما موجودة فيجب أن يقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعق بطل عندهما باطلا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ
 باطلا والعق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدى من شروط الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم يتعلق بشترطين كان دخلت
 هذه الدار وهذه الدار وكما تطهارة للصلاة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليدين والرجل ومسح الرأس مثلا
 قسموا اولها بشرط اسمها الحكم اما كونه شرطا اسمها فتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلما انفكاك الحكم عنه وقول الامام
 فخر الاسلام انه بشرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يؤخذ في مفهوم الوجود عند الوجود لهم الا ان يجد مطلق نعم في التعليق وغيره فرق
 بوجوب الاتصال في التعليق وعدمه اذ عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فذكر
 وكل شرط اجترض عليه فصل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اى الى الشرط فهو في معنى اسبب المحض لا يوجب
 شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد بقيمة العبد ان اتى بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق الموطن
 يسره عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الرق فانه موجب سبيلان بطبيعته ذلك وكذا في فتح القصص الاصل
 فطائر الطير او قر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطير ان القرار باختياره وليس موجبا لها خلافا للحمد الامام والشافعي لان في طبعها
 القرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا سبيلان المانع بالشق فقصص الفاتح ولان فعلها هذا بشرط فلا اعتبار له فضاف الى الفاتح
 دون اختيارها بخلاف العبد المملوك قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخل في قيمة في الطير ان القرار
 وهو اى الفرار وان كان طبيعيا لكان له حش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل اذ المكن طبيعيا قطع نسبة عن الفاتح وكونه هذا
 شرعا لا يمنع قطع حكم عن الشرط مكن اربل كليا الى صيد فال عند الى جهة اخرى ثم مال اليه فاحذره لا يحل لان اربل عنه قطع نسبة
 الاسال الى المرسل وكن ارسل دابة على الطريق فحالت بينة ويسر فقتلت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
 قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تعلق فعل فمما رد لو كان مدرا عما يقطع نسبتها الى غيره واذ انقطع نسبتها لطير او دابة لم يضمن
 وفيه ما فيه اذ بدخلته هذا الاختيار تشبيهه بالطبع لا يقطع النسبة اليه كيف وليس بوحشة الطبيعة اذ من يجب القاضى في حكم
 بالقصاص يشاهد الزور واما سئل ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذباب من عند المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
 اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد وسئل ارسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو حصلت فالاجتناب عن المكافاة كان حكما
 فالقصور من المتلف نفسه او ماله فانهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه جواب القياس ما ذكره الخصم
 قريب من الاستحسان فقد اتفق العادة وان كانت عن خشيانه لطبيعة المثل لا اختيارية صبيته لا اموال الناس اهدر اختيانه
 ما لا عقل له لانها انتهت واما العلامة فتمت بالاحصان وهو علامته وجوب الرجم وعليه الامان شمس الائمة السخري فخر الاسلام
 النبوي والمختار انه شرط وجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره شيخنا طريفة القاضي الامام ابو زيد في التوقيف واما
 اصحابنا المتقدمون في عامة المتأخرين منهم من سواهم من الفقهاء فقتل سوا الاحصان شرط لنا التوقف بلاما تير ولا افشاء اى
 وجوب الرجم يتوقف على الاحصان للابن او ثرا فيه ومقتضاها اليه وهو الشرط اتباع الشيعين قانوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
 عندنا ولو توقف الوجوب وجوب السجدة عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذه الاستدلال
 لو تم فاما دل على ان الالبق بهذه مينا كونه اما قوله لانه اماره في الواقع فان قول شهادة النساء فيه ليس مجبعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء يكون مؤثرا في الحد والاحسان ليس كك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والعكاج والعقل
ليست تلك الخصال مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل بالاعتناء الزايف ثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير ذلك والحالة ومن هنا
اي من اجل ان شهادة الاحسان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذ ارجعوا لانهم كانوا آتوا الا بالشارة والذين يثبتون ما فعل كذا
قالوا وان الحق ان هذا الشار واللف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير مستند
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الشار الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا او اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط ما ينج
ثبوت العلة وتأثيره حقيقة بعد وجوده بصورة فسادا يتقدم على العلة مطلقا والاحسان مقدم على الزنا فلا يكون شرطاً قلنا ذلك
الشرط التعليق هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلب عليه الا الشرط مطلقا كاشية الصلوة فانه قد يتقدم اليه ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليق في نفسه ويأخر ظهوره كالشروط فيكون فيه عشرة ابطال فانه مقدم موجود من حين قيد ويظهر بعد الحل وما قال في التحريم
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كونه قيد عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على شرطه ولا بد ان يكون
على شرطه فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يتحقق الا من حين علم بالتقيد فالواجب ان يعتبر هو الخطر عتبار العلم وان كان
التعليق على العلم قد فصل التعبد لتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جازة عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال والواجب تحسين المعترى ولا يمنع عقلا كما عليه بعض آياته وبعض المعترية ومنهم النظام لما لو كان محتسبا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامتناع من قضية العقل هو يحكم ان المتماثلات حكمها واحدة كما
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو الابطال قول الروافض ونحوهم وانا قول ابي الحسين فلا يهيننا ابطاله ولذا عرضوا عنه واكتفوا بحشيت
ابن الحسين الموجه ان قالوا لا التعبد بالقياس اجبا نخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باتل فالمقدم مثله فقلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فقلنا الملازمة لجواز التخصيص على كل واقعة بالعمومات فلا نخلو
والقبيل لم يوجب العمومات كما قلنا لم يسبق الوجوب العقلي اقول ان قيل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلا تعمم الاحكام على كل واقعة واللام يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينصرف في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الطواهي والخفي والمتشابهة فيختلف الاراء في
فهم معانيها وانما الحكم الشرعي منها ثم انه اى للزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد ففضلها حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الراي والاختلاف الوقائع بعد كم كفايت العمومات فتدبر وانت لا يدب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موقعة من قبل الشارع محل تأمل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعية من اهل الاجتهاد لم يخرج واقعة الى هذه الغاية فاطنك ممن علمه محيط مما يكون من الازل الى الابد فتأمل
المنكرون قالوا اول القياس طريق غير اسون من الخطر والعقل يمنع من طريق غير مامنه فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان اصواب راجحا لا يمنع العقل فان اقل ان الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان اصواب فيه رجحا فينبغي ان لا يترك كالكيفية يترك راجح الصواب اكثر تصرفات العقلاء لفوائده
غير متيقنة بالاستقرار ثم ليس لهم منقوض من الطواهي والامور من بانه غير طريق مامون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو النظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشايع لم يعتبر الاحكام كك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتباره

في القياس

الاحكام

الاحكام كك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كاجاب النفس من المنى دون البول مع كونها نجسين خارجين من سبيل واحد فطرح
 القليل دون خاصية الكثير مع ان جنابة الاول صغر من جنابة الثاني وكثير من الاحكام كك وثبت الجمع بين المختلفان كالتسوية
 بين قتل عمد او خطأ في الاحرام مع كون العمد جنابة كالمدة دون الخطأ وكالزنا والردة كلاهما يوجبان قتل مع كون المتأسفة
 الكبريتية من الاول الى غير ذلك القياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
 ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المساط واتفق المختلفات
 فيه ويجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفة امانا
 معاني الاسلام فيقتضيه الاحكام التي يجسبه على ان الاتفاق يعطل متصفة جائز يعني انه يجوز ان يكون لعل شيء معلول احد فيجوز ان
 احكام المختلفات فافهم وقالوا اما القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
 وكل ما هو كك فهو مردود واما احكام الله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا
 كثيرًا فانه دل على ان ما عنده الله لا يوجد فيه اختلاف لان لو لا انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزم انتفاء الثاني
 وينفكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
 الى مقدمة الاولى ايها وقراءه انتفاء الثاني بانها دلت على ان ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
 ليس من عند الله بل اخترع المجتهد برأيه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورده بنفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
 لما اتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة وتيمم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
 عند غير الله فيه اختلاف بصرها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند
 وان يستلزم بنظر دقيق حتى يضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شيء من شئين جواز اعتقادي وان لم يكن
 وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها كما مر وان قبل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظرين
 الطريق قلت المنفى هو انتفاء قض والاخطراب المخل بالبلاغة عن لقمة ان الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
 الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كما شئت عما عند الله لكن هذا كطاهر الكتاب فافهم سلمه
 ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لادوارد الطاهري والقاساني والنهرواني فانهم واجزون
 البعدية عقلا لكنهم منعه مما وكل من ادوا كالحكماء القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني
 انه واقع اذا كان عليه مضمومة ولو ايمار وانما انكر افيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون
 بالوقوع باسم وطائفة من الخفية والشافعية وقالو بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند اكثر من القائلين خلاف
 لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجه العقلي وهنالك قال بظنية وبينهما توافيق في هذا اي ظنية وقوع التعبد
 لا ينافي وجوب التعبد بعقلا اذ الشيء يجب بالواقع فيجوز ان يكون وجوبه قطعيًا ووقوعه مضمونًا اقول سعي وجوب التعبد عنده انه
 يجب على الشارع او منه نظر الى الحكمة الازلية الثابتة له ويوجب على الشارع ومنه يقع قطعا فقطعية الوجوب لمزوم قطعية الوقوع واما
 مناف للمزوم فلم يتنافى فالوجه في الجواب ان قطع بالوقوف عنده بالعقل واما سعي الدال على ظني يعني انه لم يكن بظنية ان الله

السعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي لنا اولا كما قول القياس حجة حكم شرعي ومنهج اياه وكلما هو كذلك فتعبد بوضع
 لان طالب العلم بالحكام الشرعية فرض اجامها فطلب يحصل بعلم ايضا فرض اما انجيه فلا فائدة التصديق بالحكم الشرعي وذلك لاي الاجل ان
 للتصديق انبئة الحكماء لا ثبات بعض مطالبهم بديانة النحان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي استحسان شرعيا شرعي اي فاقول
 شرعي فاذن هو حجة على حكم الشرعي ولنا ما نيا قوله تعالى فاعلموا انما قولنا لشيء انما هو انما قولنا لشيء انما هو انما قولنا لشيء انما هو
 ان الله تعالى فعل بني نضير ما فعل فقيسوا الاثر بالشعير وهو كما ترى ايضا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون شرعي لقياس العالم في الا
 الى الصانع على حاجته البناء الى البناء قال النبي صلى الله عليه وسلم في مناط في الثلاث وغيره لان العبرة بعموم اللفظ ولفظ الاعتبار بوضوح
 لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيجمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
 انما فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بمثالها انتم يا اهل الانصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الخبر فيحصل الاتعاظ
 وبهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
 كما في التوضيح وذلك ان فاء التفرع في قوله تعالى فاعلموا انما قولنا لشيء انما هو انما قولنا لشيء انما هو انما قولنا لشيء انما هو
 الوجود في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين حلة توجب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود السبب فوجب
 كل ما هو سبب مسبب هو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد بالتلويح ان هذا
 انما يتم لودل التطريع على ان قبله سبب تام ان الفاعل صريح بشرطه الجزاء لا يقتضي حلة التامة بل انما يقتضي الدخول في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
 لوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب السبب قول في الجواب لو صح هذا في عدم ايجاب التفرع اثار تامة المتفرع عليه المدخل في الجملة
 الصريح ثم كالفاء في الجزاء لان ادخل في الجملة لا ينافي التراخي فان معلول يختلف عن مسببة الناقصة كقوله او يمكن ان ليس له نوعية
 فوق الجدل ان يقول ان قياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيه متقاربة الا انهم صنعوا بعضها لان يتعمل في محل دون الآخر
 الا ترى ان سني ما ولا ولم واحد وما لا يجيء لنفسه ان لم لا يدخل الاعلى له من سائر وكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء ثم كك
 فالفاء وان كان لا ينافي التراخي في نفسه مطلق الدخول لكن وضعت له نحوها على الاخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
 لهذا قولهم اردت المصداق لا يريد عن حمله وقال بل الصحيح ان الفاء تستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
 لانه كما في شرح الرضي لكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيده وجوب التعبد ويتحقق
 في ضمن الاتقان الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للضرر فيجب عليه ان يتبعه في الضرر ثم كك كون الامر للندب والضرورة
 والحاضر في فقط ونحو ذلك احتمالات مبررة لا ينبغي ان يلتفت اليها اما الاول لو كان كك للندب والاتعاظ وغيرها من الاعتبار
 واما الثاني فيباني من التفرع فانه يوجب العملية والتكرار وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المستطرفة عامة هذا واعلم انه لعل
 مرادهم بالقطع الذي من قبل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمالا في شيئين دليل ويعد في العرف كلا احتمال فلا ينافي
 وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة بل لو لم يكن المراد من اهل المعنى الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
 التجوز واردة الآية انك و عدم احتمال الفاء في التزعم قائم ولو كان بعيدا بعد عرفا كلا احتمال وينسب العرف لمبدأه الى ما كره
 فافهم ولنا ما دللنا عليه من انه قد تقدم من هو يدل على الاجتهاد بالراي وادرو عليه ان الاجتهاد بالراي غير منحصر في القياس

انما قولنا لشيء انما هو

بغير علم

بل يجوز ان يكون نحو آخر كما لا يخفى في تأويل الظاهر او الخفي او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيها اذ لم يوجد في الكتاب
والسنة وجه لا اجتهاد الا بالقياس على التنزل فهو قوله وواخل فيه فالاجتهاد بمسألة متناول اياه ولما كان بقائل ان يقول انه
خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور بغيره بل انه هو اى الاطمينان فوق ظن الاجتهاد لانه ينعين
بالمعنى الاصح المذكور وبمثل صرح اثبات الاصل في قسم وهذا ايضا يردك الى ما قلنا ولما راينا اننا قد اترعن اصحابنا رضي الله
تعالى عنهم المجتهدين العادلين بعملهم عند عدم النص امكن التفاضل اى تفاضل افعالهم احاد فان التقدير مشترك
مستو اترو العادة فاجتبه في مثل ذلك لوجود القاطع بحجية العلم وهذا استدلال بالحقيقة القاطع الذي كان عندهم وعلمهم
شأننا في الدليل عليه ايضا شعاع بينهم الاحتجاج به والمباينة فيه والترجيح فيه عند المعايضة من غير تكبير من احد العادة ليعنى
بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملمزة للعامل فاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على بحجية فائهم علموا به واستدلوا به
غير تكبير وشار الى ما وقع ما يورد ان الاجماع ان كان سكوتى فلا يفيد الا الظن لا يعنى من الحق في الاصول شيئا بانه علم ضرورى
بان كل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس
افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لا فائس من فرق بين
الصلوة والزكوة رواه الشيخان فوجعوا اليه وسلموا قياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس ورت ذلك الصديق بام الامم دون ام الا
فصيل في تفسير القائل عبد الرحمن بن سويل تركت التي لو كانت هي الميتة وورث بها الكل بشركا في البدن على السوار فاخذوا بها
هذا القائل وفي شرح السراجي القائل ام الاب وهذا لا ينافي ثبوت الحديث وسماحه رضي الله عن محمد بن كمال لا يخفى في ورث امير المؤمنين
عمر المبنية المطلقة في مرض الزوج الفارابي ويرجع ذلك الى السير في قل الجاعة بالواحد الى اى امير المؤمنين على حسين قال رايت لو كانت
نفر في سرقة كنت لقطعهم فقال نعم فقال كذا بهنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ان
اتبعك رايتك صديدا وان تتبعك لى من قبلك فسمع الراى فقد جوز العمل بالراى وقاس امير المؤمنين على الشارب على القاذف في الحد
واجتماعهما كما تقدم هو كرم الله وجهه اجمع راى وراى امير المؤمنين عمر بن الخطاب وقاس ابن مسعود الذي امير الصحابة بالتمسك
بعمر بن الخطاب في موت زوج المغوضة على موت زوج غيرهما كما تقدم قصته واختلفوا في توريث الجدة مع الاخوة بالراى روى الامام ابو حنيفة في
مسند عن امير المؤمنين على رضي الله عنه قال امير المؤمنين عمر بن الخطاب في الجدة مع الاخوة انه قال رايت يا امير المؤمنين لعمر بن الخطاب
الشعب من العظمى غصنان اليهما اقرب من احد النصفين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو اجمع ولا اختلف
منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايها اقرب احد الساقيتين الى صاحبهام الجدول مقصود بهما توريث الاخ مع الجد قياسا
على توريث العصبات الاخرين بجامع القربى القربى والشجر والجدول دليل القربى القربى لانه القياس حتى يرد عليه ليس القياس
المتنازع فيه صح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال لا تقضى المسألة بكيل ابن الابن ابنا ولا تجعل اب الاب ابنا فانظر
تشديد زيد بن ثابت في القياس فاقسم وذلك اى الاحتجاج بالقياس اكثر مما روى في المطبوعات من كتب السيرة علم انه كان في
هذا الميل شبه لاولى لتبليس قد اشير الى اندفاع بعضها ونحو ذلك مما مع حلها فمنها لا يسلم ان احسن اصحابنا قاس ما نقلتم اخبارنا
لا يفي القاطع فيجوز ان يصح ومنها ان ما نقلتم عنهم لا يدل لانه واضحه على كون فتواهم بالقياس من جيزان كون عندهم نصوص على اخذية

لم يذكرنا في هذا العلم انه سئل ان فتوهم للقياس لكن لاقيسته جزئية من نوع فلما تدل على صحتها الاستدلال بجميع الاقيسة والجواب عنها
 ان المتقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبارا واحدا الا ان القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس كون عاداتهم في كل متعة
 يسجد في العلم بكثرة مطالعة اقصيتهم وتوازيهم وعلم ايضا بتكرار علمهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن طاعة
 للمناقضين او لم يكن عندهم نفس وايضا ضرورة العادة قاضية بانهم لو كان عندهم نفس استدلوا به في فتاوىهم لا يطعنوا او انكار هذا
 بركابرة وما قلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يصح عدم دلالة البعض على كونها بالقياس الى هذا كله اشارة بقوله تواتر او بهذا الظاهر لك
 فساد ما في الحصول ان الغاية ان النقلة عشرة وعشرين لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
 علمية علمية يكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض اصحابه لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
 بل يجوز ان يكون الخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عاقل قليل من اصحابه لكن لما كان مثل امير المؤمنين محمد و امير المؤمنين عثمان بن امير المؤمنين علي
 وكانوا سلاطين فخا في الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بعباده من اتخذه قولنا لانا من خالفه فاذن لاجماع اصحابه وان تكرار
 السكوت في قائل كثيرة لا يحصى لا يكون عادة الا عن رضى لا سيما فيما هو اصل الدين فهذا السكوت سر او علانية من كل احد في كل امة والتمسك
 احكام الخلفاء الراشدين الناشية عن الاقيسة فبعد علماء عاديا ضروريا بالرضا والوافق وتوهم نسبة الخوف اليهم ثبت فان من اخلاهم
 الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخافون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا بركابرة ونسبة المعادات الى الخلفاء الراشدين
 بخالفه ما تخذوه من هذا حماقة عظيمة فانهم كانوا الذين للحق ومن يتبع التوازي والسير علم علماء قاطعا انهم كانوا يخافون قول الخلفاء كثير او اذا
 لم يكن لهم خوف في مخالفة في وقائع فاني خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
 قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
 يتكلموا دفعه لكن حصل علم بقرائن الاحوال انهم لم يربطوا بجملة عمرهم وايضا لو تم لزوم بطلان الاجماع مطلقا وما في الحصول ان اصحابه كانوا
 معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل اتكلم معا ففقيه ان مقتضى انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعاً لانه لا يتحقق
 اجتماع المجتبعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا مع انهم ايضا وقع الاتفاق على قتال بالنهي الزكوة بالقياس بعتة حين خرجوا له
 قاتل ومنها اننا سلمنا انه وقع اتفاق اصحابه على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علمنا على موجب اقيستهم بل يجوز ان يكونوا
 مختصين بهذا الكونهم من فضل الامة وكون اذ انهم ثاقبة من اذنا وحقولهم متوقفة بؤرائهم فاصابة الحق برأيهم اكثر واقوى من
 اصابتنا يجوز تعبد بهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
 اكثر لكن تعبد بهم بالقياس لم يكن اختصاصهم بل تلك الوقائع دلت على ان تعبد بهم به لكونه حجة لا غير ونحن فيهم عنوان الله عليهم سيدنا
 في اتباع الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير تكليف فلا وجه للاختصاص اصحابا فافهم وثبتت بحوض بان اجملة
 اصحابه ذموم والمذموم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يحرقوا ايضا على الاستدلال بالاجماع فمن فضل البشر بعد الانبياء عليه السلام
 بعدهم لم يكن الله يوقى رضى الله تعالى عنه حجة بل عن الكايلة اي سائر يطعنوا واي ارضى انهم في ذلك ان كتاب الله لا يوقى رضى الله
 من الباب في شيء فاذنا نافع القول الراي في تفسير كتاب الله تعالى لانه انكر الراي والقياس معلقة او من امير المؤمنين محمد بن جعفر رضي الله
 اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء المنقذ والله لا يذهب عليك ان لازم فيه الاصحاب الراي والمتبادر منه من هو ملازم للراي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب النار وهذا لا يفي بقياس صاحب السنن وعن امير المؤمنين علي عثمان لو كان الدين بالراي اكان
باطن انما اولى بالمسح من ظاهره وانت لا تذهب عليك انه انما ينبغي كون الدين ناشئا عن الراي وهو كك لان وضع حكم دينه
ابتداء لا يصح بالراي اصلا ولا يلزم منه استعمال الراي في ما شئت لما ثبت من الدين يعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا اختلفتم في حكم بالقياس
اختلفتم كثيرا حرمه الله وحرمتم كثيرا احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب لكل وهو خفي بعد بل لعله يقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد
بالقياس عن ابن عمر سنة ناسن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وهذا التوهم فانما يدل على
ان الراي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المعقول محمول على الصحيح في الاصح كالمعنى الاعتباري والمصالح المرسله وتقديره على
ما يوضح فيه من الكتاب سنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالراي واستدل بما تواتر معناه وانما كانت افعال
احاد امس ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العليل لا يكاد مثل ارايت لو كان على ابيك ين في ابائه اجزاء رج الزجل
عن ابيه وعقاص الرطب اذ جف حين الجواب عن من يستدل عن بيع الرطب بالتمرفانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احاد من غير غسل
انها من الطوافين في تعليل طهارت سور الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل منى المستبقة عن خمس اليد في الا انما فعل الماء
احاد على قتله في تعليل حرمة ما قتل الكلب المرسل بايقانه في الماء وقيل في الاعتراض عليه نعم هذا الدليل في المصنوع العلة فلا يتم
في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيلزم الجواب ذكر العدا بيان المحل لا لئلا يفسد في ان في فان في تامل اقول لا يبعد ان يقال في دفعه
من علم عاودة التعليل لعل معقوله علم صحيح للسكوت ايضا هذا المسلك فانه يحذر منه بالضرورة بالتحريم والتكرار ان الاحكام
بالمصالح كالتجربيات فتأمل المنكرين فالقوله قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبينا كل شيء ونحوه فلم يبق شيء بين القياس حتى
يكون هو حجة قلنا نعم هو تبين لكن اجمالا لا تفادام تفصيل الحكم فيه قطعا فيفصل بالاستعداد والقياس وقالا وانما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم يعمل هذه الآية برمة بالكتاب برمة بسنة وبرمة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد نسوا قلنا هو معارض بمشكلة
فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب السنة ايضا تبين فما هم اقول محل لديهم ان المانع عن التسوية بين الشائنة والتميز في العمل بالاعتماد
عن نفس العمل بالقياس ايضا يحتمل ان يكون الراي المنهي عن التفرق في العمل في بعض الاحيان لو احدث في زمان آخر بآثاره في زمان
باخر فمما ابي المفسرون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع ما كان في زمان واحد فانهم وتامل مسلكه انهم على العلة كفي في ايجاب
تعديت الحكم في محال تحقيقها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا هذه الحنفية والامام احمد الى الحق اشير اذ في الشائنة وهو المختار وعليه القياس
لكنه قال انه مخصوص بتعمال الكلام فيه عرفا وادعاه الى عبد الله البصري المعترلي بحجب بالتحديدية في النبي فخطا فاجمروا من
ايل المذاهب لنا اولان ذكرنا مع الحكم بغيره في محال وهو لا لانه المتبادر الى الفهم من هذا النسخ من القرآن كقول الطيب
لا تأكله لبرودته يفهم منه كل احد نهى عن البار ومطلقا من غير غيره وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا انما نيا لولم يعلم
الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم ان الزاير من بتعليل استدلها فتختلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون
بعض الحكم صريح وانت لا تذهب عليك ان غاية ما يلزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا شوبه مع قطع النظر عن بلى القياس
فانه اذ لم يلزم عمومته في المنصوصية والمستنبطه جميعا فانهم ولنا انها حرمت النحر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة لا بسكار
عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة النحر محل بالاسكار المنسوب اليه لا بالاسكار مطلقا ففي غاية

ادار يتخلص الرطب

فانما

ما فيه لولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه هذا الجواب فانه قد عقل بالراي التقدير وثاني ان الاجماع
 انما يعتقد بالاستدلال بالقياس واذا قد استدلل اهل الاجماع به لم يكن من الالتماس اصله وانما زالت شبهة بعد تبين سر الاجماع فحصل
 بعزل الاجماع ان شبهة الراسخ في القياس غير مألوفة عن العمل به في الحدود على انه كان الحد عليه باجماع ائمة سمعية عليه عندنا
 ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المؤمنين علي بن ابي طالب امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه في
 ان الشعب به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ائمة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
 ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما ثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
 يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم باليدى والنعال والعصى حتى توفي في مكان
 ابو بكر بن عبد الرحمن حتى توفي الى ان قال قتال عمر اذا ترون فقال علي رضي الله عنه اذ شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
 وعلى المفترى ثمانون فاذا لم ان تجد ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان انما اشارت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان مع قوفه على فساد الزمان وسلاصه ولذا زادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعاً
 للزيادة عليه عند ظهور مساوئهم فمراتب الحدود وكانت مأخوذة من صاحب الشرع والراي لتعين كل عدو بحسب الزمان
 ويؤيده ما روى البخاري عن الثابت بن يزيد قال لما ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والي بكر وصدر
 من خلافة عمر فقوم عليه بايدنا ونعالنا واردينا حتى كان آخر امرة عمر بن عبد الرحمن حتى كان هذا قالوا ثم الكفارة
 كما جرد في الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لا يجزى القياس فيها لان الكفارة سائرة للذنوب ولا يتنزه اليه ليعتقل لانها سائرة
 بالشبهات في القياس شبهة غيرهم قالوا نعم يجزى فيها العموم ائمة مسلمة يجزى القياس لعل الشريعة لا تخلو من الاصل في القياس
 في رب النساء وصفة السوم في نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كما شرط الشهود في النكاح وذكرتها في الاحكام واوصافها
 كجواز التيمم ووجوب الوتر ابتداء من غير نقص يقبس عليه فان هذا نصب المشرع بالراي من غير حجة شرعية بل انما القياس تعدية
 حكم اصل الى سكوت بجامع ثم احتسفو اهل يجمع هذه التعدية في العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب الحكم او شرط لعلها
 الحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها بسببها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية
 نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز وختمه ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا في كل اطن والذي يدل على
 ان هذا الجهر العام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد ان انتهى ان هذه الامور لا تثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
 له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به المنكرون قالوا ان استعمل الجامع فهو حجة استحسان مضبوطا والاف
 وكل من الاصل والفرع من منساده وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
 الحكم استحسان مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في المشرع الا كونه علة او شرطاً
 لان يكون من منساده العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية الشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
 والندب وغير ذلك فتخرج من القياس ببعض الاحكام دون بعض حكم كيف لا لا اعتبارا وكذا محل الصحابة في غير تلك
 بصورة دون صورة امانه كقول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انما حرام

على انت طالق بان ثم لو تدبرت الفقه علمت ان شائنا لا يبالون بالقياس في المسابب والشروط فانهم قد جعلوا
 الخلاف لفظيا بان يجوز انما يجوز اثبات سببية شئ لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والماتع انما يمنع قياس سببية شئ لحكم
 على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كل اتم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في استنبطه وول المنصوصة قال المصالح
 انه اي هذا المختلف فيه كما متفق عليه في اشتراط التأثير او كفاية المناسبة او تجوز الارسال فمن شرط التأثير في التعليل للاحكام
 شرطه هنا ايضا ومن الكافي بما عده فيها الكافي به هنا ايضا لان الفرق بينهما حكم فان المسلك مسلک على كل تقدير الا انه لا الحاق على
 الآخرين لاستقلال المسلك فان خرج لابد في القياس من مناسبة يكون لها حجة من غير حاجة الى امر آخر كالتأثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
 يلحق به فاسم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوه قياس امير المؤمنين على اسكر على القذف بجاس الاثر والقياس في
 على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه تنكس الدين الثاني فيه تنكس المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المشتل اي قيس
 على المحدود للقصاص بجاس القتل العمد والاكل اي قيس على الوقوع للكفارة لكونه جناية على مومن المشرك المبارك مثلا فليس فيه
 لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت عليه قيسا على علمية اخرى لذلك الحكم اولية فلا بد هناك من مؤثرين احدهما
 اصل الآخر فرع وهو هنا العلة احد واحد وهو القتل العمد والاكل اي قيس على الوقوع للكفارة لكونه جناية على مومن المشرك المبارك مثلا فليس فيه
 بالمشغل والاكل عدا ام الدليل في القيم لما ورد بالنص بتحقيق المناظرة لقياس القياس الماعند الشافعية فباستبار القوة بتقسيم الى قيس
 جلي وهو ما علم فيه الفارق كالاته على العبد في حق التقويم على حق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعققت
 له في عبيد وكان له مال يبلغ ثمن اربابهم العبد عليه قيمة عدل فاعطى ثركا حصصهم وعق عليه العبد والافقه عتق ما عتق رواه
 البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم للتقنين لكه وخروج العبد من ان يميز فيه سيد بعضه ان يبيع والامة فيه
 مساوية للعبد فيعدي الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا لالة نص فمن عد من القياس يكون به اقياسا والالا والى قيس
 خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه الفارق وانما قصارى الامر الظن ولذا اختلفت فيه فنفى التقيد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
 الانام وقيل القياس الجلي قياس الاول بحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
 وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراف مال التيم على اكله فان كليهما متساويان في السلف المحرم والخفي
 الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حسنة الربا وينقسم عتبار العلة الى قياس علمية باصرح فيه بها
 كقولهم التفاح مطعم فيجوز فيه الربا كالبز والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها لقطع الجماعة بالواحد في قياس
 على قسائم باي بالواحد ثابت باجماع الصحابة كجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطائين وهو دليل القصاص
 فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانها اي وجوب الدية وجوب القصاص موجبان مستلزامان فيما بينهما الجناية العلة
 لها فاذا علم وجوب الدية فيها علم وجود الجناية لانها العلة وحدها وجودها وجوب القصاص فالمنذور لازم لعلها العلة نفسها او
 قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والضمير الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى امر آخر كالفارق كون
 المفطر جاعا في ايجاب الكفارة فانها يستدعي الجناية والذنب لانها كما سمها ستارة وخصوصا الجاع دخل له في الجناية
 والذنب وانما هي اطار الصوم عند ايجاب الكفارة بعد الاكل ايها واما اعفية فباستبار الدية دور القيس هو الى قياس جلي هو ما يشبه

البيه الذي من في اول الامر والى قياس خفي منه وهو لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والتأني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا ما يرد به في الحققة هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الطاهر نص كتاب اوسنة كما سلم اي كنقته وهو الآية والحققة
 اللذان تقدموا ولما قال الامام انما ثبتنا الرحم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرحم فاندفع ايراد الرار في الشك
 ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اقيم له وجه والا فلا يكون جهة اصلا او اجماعا كالاقتضاء صورته ان يقول للحرار اخسرتني
 خفا بغيره كذا من جلد كذا وقد ركب كذا وهذا ينبغي عندنا بيعا لاجتماع مع ان القياس ياتي عنه لعدم المبيع الا انه انفق الاجماع على
 جوازه في المصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والابار بعد تجديدها والقياس يقتضي ان
 لا يطهر ابد البتة والماء النجس لو قليلا وكذا ارضه نجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في النجس في تطهيره
 ثم هذه الضرورة لما رجعت الى الاجماع والضرورة مستندة الى القياس الخفي فاقسم فمن انكر الاستحسان وهو الامام انما
 حيث قال من احسن فقد شرح لم يدرك المراد به معنى السعة وليس هذا الا كما يقول الشافعي عن تعارض الاقيسة هذا استحسان
 والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد به ما يمدد العقل حسنا فلم يمتثل بثبوت احد وان اريد ما رونا نحن فهو حجة عند الكل
 فليس هو امر يصح النزاع وبالحكمة ليس الاستحسان عندنا الا وليا لمعارضا بالقياس وهو معارضه وهو اي الاستحسان انما
 قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجوه عدة متعديته خالية عن الموانع والاكين قياسا بل بينهما اوجاما لا يتعدى بحكم منه الى المستكوث
 لان لنص او الاجماع على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كما يجازي به بين البائع عند اختلافهما في الثمن فليس
 قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسا لا بخاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة ان
 المدعى من البائع فكل يدعي عليه الاخر مجبور على الخصومة والحواب لمدعى به واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجابة
 اختلاف قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي تسليم ما تقدم من الاجرة ويذكر المدعى به زيادة الاجرة وينكر مستاجر
 فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعى بالآخر قبل القبض فبما كان في قسم ويجاب بين البائع في ضمن
 ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وبوجه التحالف الذي هو مقتضى القياس لان المشتري لا يدعي له وان كان قوله في
 صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يقع الا ما عدا القياس ان لا يملك الا كرايا بخلافه بين التحالف واليمين
 اليها اي الى الاجابة بعد استيفاء المدعى عليه والى الوارثين واورد عليه ان البيعة من المشتري فبما كان في قسم ويجاب بين البائع في ضمن
 المشتري ايضا فبما كان وجوابه ان بيعة المدعى عليه ايضا فقبل اذا كان قوله لا يدل تحت العلم الا بانه ان يبيعه في اليد على ما يقبل
 مقدمة على بيعة المدعى به رعاية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد هنا كلامه ان المدعى به لا يقبل مدعى زيادة الثمن مدعى عليه
 من جهة المشتري المدعى بالتسليم وكذا المشتري فيجب عليه ما اؤتمنت اليه من زيادة المدعى به من زيادة الثمن ان لم يقبل عليه ذلك
 واصحابه معلومة والسداد البيعة على المدعى واليمين على من انكر القياس في قوله انما يملكه في البيعة من انما له هذا القياس
 وانما يملك به في التحالف لو كان في قوتها حتى يمسح معارضتها في خصمه لكن قالوا في الغرض به في قوله انما يملكه من انما يملكه في التحالف
 صحة ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري والوجب فليس مما نحن فيه في قوله انما يملكه من انما يملكه في التحالف
 لكن لم يكن فيه فساد خفي والى ما ظهر صحة في بادي الرأي والشك في الظاهر منسيا بغيره الى ان يبين ان ما ذكره من انما يملكه

وقسموا القياس إلى ما ضعف اثره بان يعرف بالتأمل فساده وإلى ما ظهر فسادُه في بادي الرأي وخصي صحته وذلك بان ينضم اليه من
يضيفه قوة فاعول الدليل وهو الاستحسان الذي قوى اثره مقدم على اول الثاني وهو القياس لضعف الاثر وتأتي الثاني وهو القياس
الصحة مقدم على الثاني الاول وهو الاستحسان انفعي الفساد وهذا ظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
لان السور سباع اللحم ولحمها حرام نجس وطاير نجس كسور الادعي فالقياس عليه جيد من القياس الاول وانحاز هو اظهر وذلك
لضعف حلة القياس وهو اى حلة القياس في التذكير عتبارا ويلها بالوصف الجامع مما لطف الرطوبة النجسة في السور ولا يوجد
فيها العلة في سباع الطيور او يشرب ينقار في القلي في الماء دون اللعاب هو عظم ظاهر فالأثر في الاطباء ملاقات الطائر لا يجب
النجاسة فكان كسور الادعي وهذا القوي لان تأثير ملاقات الطائر في البقاء طاهر لا شد وقوى قيل ما يقع منها اي من سباع الطيور
على الجيف ميرة نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لا كلمة الجيف فيصير نجسا لمخالطة هذه النجاسة واجب بان عاودتها
ذلك لانها بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فلهذا اسشبته وقوع اثر اللعاب فيه ايضا حكم بكونه
عند وجود آية في الثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يودي بالركوع في
الصلوة لظهور ان المقصود من ايجاب هذه السجدة تعظيم الله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين لذا صح التدخل فيها اذا
قرئت آية او حدث مرار في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر للزوم تأدي التمام بغيره فان الركوع ليس بامور والآية
ان لا يجوز ان تكون الآيات الثلاثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فلهذا اذ ابا مع كونه غير لما موربه وهذا الاستحسان
فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة بطريقين فكل من طسوا بالذات قال الله تعالى واركعوا
واستبروا وانما استغنى تأدي احدهما في ضمن الآخر والآفات مقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما هي
عنه تارة هذه الآية وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتباد بالركوع خارج
الصلوة لان ركوع خارجها لم يعرف قرينة لتعظيم انما يكون بما هو قرينة عند الله تعالى وانما لم يتباد بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت
في الاولى لانها في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصارت مقصودا بالذات فصارت كالصلوة
فلا بد من الركوع عنها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم وقرأ باسم ربك في صلوة وبلغ
الركعة لم يركع فيها ان قرأ في غير صلوة سجدة عن ابن عمر انه سئل عن سجدة يكون في آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال شئت
فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعد ما سورة وان استعمل بهذه الاثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط
بالاحتمال بل بكونه اي قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام محمد بن الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا
الابواب في من تصوره المسمية ببار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والنجار لميل ما قدمه وانما ذكرناه عامتها وانما ذكرناها
اشارة الى حيث كلام الامام محمد حيث قال في مواضع اننا نأخذ بالاستحسان وتكرار القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي
القول في القياس الخفي لضعف الاثر والى رفع ما يورد عليه استحسان القياس قوي لان مني للعدل عند الاستحسان الذي ليس هو
الاستحسان بل هو واجب الترك في نفسه ما ذكرنا من منة فقط لا يشارك فيه غيره ولا مشادة فيه
بما فيها اعتبار القوة والقياس والاستحسان في القياس قوي والاستحسان ضعيف وبالعكس اي

على الجيف ميرة

الاستحسان أقوى والقياس ضعيف ولا ريب في رجحان القوى على الضعيف لأن من قضية العقل والاجماع تفهيم الراجح على المرجوح
 وأما ترجيح القياس في الأولين أي إذا كان قوين أو ضعيفين بالتباعد فيكون القياس أرجح فففيه نظر إذا دخل للتبادر في الرجحان
 أصلا بل ربما يكون غير المستبادر رجحا لما ينضم إليه باليقين بل الترجيح إنما يكون في المرحجات الآتية إن أمكن وبالأعتبار الآخر
 غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن
 فنصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب أربعة من القياس في أربعة من الاستحسان لكن الإليق استقاط فاسد الظاهر
 والباطن إذا لا شائبة للحمية في قيل التعارض صمد الشريعة الظاهر استتاع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان
 سواء كانا صحيحين ظاهرًا أو لم يكن والقياسين منهما أثر اللزوم المستفيض في الشرع بتحقيقهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل
 وإذا فرضنا صحيحين باطنا أو قوين باطنا فلا دخل فيه بجهلنا وعلما فافهم الترجيحات القياسية لما ذكره معارضة القياس
 والاستحسان وفهم منه إمكان المعارضة بين قياسين بحسب البحث بحيث الترجيح يقدم القياس قطعي الحجة على مقتضى
 الظنية إجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بإيراد أن اصريح أقوى دلالة من الإيحاء وشيها
 أي في المنصوص مراتب كما ثبت بظاهر النص أو بنصه أو بتجنيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت حليته بالإجماع
 على ما ثبت بالمناسبة وإذا اتفقا فيها أي في المناسبة فالعين في العين أولى من الجنس في العين أي في العلة التي بعينها بما تأثير
 في عين الحكم أولى من القياس الذي فيه العلة التي بجنسها بما تأثير في عين الحكم وهذا أولى من عكسه أو فيما بعينه تأثير في جنس الحكم لأن
 الظن الحاصل بسبب التأثير في العين أقوى من الحاصل بسبب التأثير في الجنس فيسيل بالعكس نظر إلى الوصف وكل منهما أي حما
 بعينه في الجنس والجنس في العين تأثير أولى من الجنس في الجنس أي ما بجنسه تأثير في جنس الحكم وللقريب من البعيد أي لما بجنسه
 القريب تأثير أولوية مما بعينه تأثير والمركب من بسيط أي ما فيه تأثير مركب من هذه الأربعة مقدم على ما في فيه تأثير واحد بسيط
 والأكثر تركيبا تأثيره من الأقل تأثيره تركيبا وفي المساواة أي فيما تركب التأثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فأكبر
 فيه تأثير العين في العين جبر أولى مما ليس فيه التأثير جزئي أو قد تقدم ثم المنفعة مقدم على الحكمة لأن الأحكام في الأكثر
 ينطبق بالمنظرات دون أحكام والظن يتبع الأغلب فيسيل حكمه أي الحكمة متقدمة على المنفعة إذا لا تأثير الألفاظ في اعتبارها
 وح فهي الأولى بالاعتبار والوجودي مقدم على السمي لكثرته في اختلاف في المدعى بل يصحح على اسم ما أو الحكم الشرعي مقدم
 على غير المتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط على كالمعظم مثلا على الوصف المركب كالقادر والجنس الأعمد الخفية
 رجحان الله تعالى وأكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وبما لا يظهر إذا اعتبر التأثير والاعتبار والبسيط والمركب فيهما أو الشافعية
 رجحوا الأخالة على الدوران رجحوا السيرة عليها بما فيه من التعرض لنفي المدعى منها ما لا يأتي من الخفية لا بكارهم الثلاثة إلا بالجمع من سيرة النص فيل
 الدوران يعتد عليها لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما واحتج أنه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه
 وأن لم يكن شرط الاحتمال التقليل بعلى شتى لكن الأصل في العلة التوجه فالأصل الانعكاس فيصالح مرجح وما في التمهيد من ثبوت
 الانعكاس في السيرة فيه للحصر والبطلان ما وراء الباقي بل الجزئية فقط كالمعظم في المصالح الضرورية معتد به على الحاجة والحاجة
 متقدمة على الخشية وكل كل مثل المكمل فيكمل الضرورية مقدم على كل الحاجة وهكذا في الضرورية يقدم حفظ الدين حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لا يهية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل يتقدم هذه الاربعة على الدين لانها
 اى هذه الاربعة حق الادعى والدين حق المدعى الى وحق الادعى مستدم ولذلك قدم القصاص على قتل الروة اذا قتل شخص
 ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لالا الى الامام لقتل الروة مع ان الاول حق المدعى ودين الثاني ويترك
 الجماعة والجماعة لحفظ المال كخوف السرقة ونحوها فترك حق المدعى لحق العبد ورواها بالقصاص فيه حق المدعى الى ايضا
 فان القتال يوم بنيان الرب واتي ما نهى المدعى الى الخصم الغالب حق العبد لما جعل المدعى الى لوليه سلطانا مينا فاسلم
 الى الولي يسمع بين الحقين فالدفع لهذا لان البتة حق العبد مقدم والترى الى خلف كما في الجماعة والجماعة ليس من التقديم المبيح
 عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احد هما اى احد القياسين المتعارضين بترجيح ٢ سده على الآخر فله اى فله ذلك
 الترجيح للقياس بحسب مرض والنص بالذات وقد تقدم وجوبه في احسنه وفيما ذكرنا كفاية المستبعد وهذا الباب في اصل في باب
 الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المعلوم ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكره في هذا الباب ثمانية
 تراجيح اربعة حجية واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر اذ بهما يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
 كسكاح الامة مع طول الحرمة يجوز للمقاييس على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا السكاح قياسا
 على من تحت حرمة بجامع ارقاق المدام مع ضيقه وقياسا لقوى لان اثر الحرمة في التساع الحمل الذي هو من انفسهم اقوى من
 الرق في اثر الحمل تشريفا له على العبد ومن ثم اى من اهل ان الحرمة موثرة في التساع الحمل يباح للحر اربع من النساء العبد
 ثلثان فالضيق في ذلك اى الحر والتوسيع في هذا اى العبد قلب المشروع وعكس المعقول وقيل في التلويح ان
 هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيهن وانما كان التساع الحمل للكرامة فلا يثبت بوجبه منع من الشرف
 من ترجيح الجنس كما جاز سكاك المجوسية للكافرون اسلم وفي اسند شئ فان جازه ليس من باب التوسيع فمدفوع بان
 لا خسية كالكفر وقد جاز سكاك اسلم مع طول اسلمة بالكتابة اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشراف لما جاز
 المكتوبة الا انه رقة واما الاثاق الذي جعل الشافعية عملة للحرمة فننقوض به عيب المقاييس عليه فان ماره حر اذ الرق
 من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له السكاح مع الاتصاف بالحرمة فله ارقاق ما به على العسر واليسر والصغيرة وللجوز والعقيم
 جاز اتفاقا مع انه اختلف له حقيقة فالارقاق الذي هو انكاحه حكمي ادلى ان يجوز تدبروا علم ان جاز سكاك الحر مع الامة وانما
 عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس محله والذي جوزه الامام الشافعي قوله بالانكاح كماله ومنه اى حافية قوة الاثر
 قياس مسح الراس كما تحف في ثوبها مسحين فلا تشبه اقوى من تيبس اى الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فالتشبه
 كالمسحول من الاعضاء وانما كان قياسا اقوى لانه لا يؤثر في الركنية في التشبه لكن على هذا اسند القياس
 واكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكر وقال ولو سلم تأثير الركنية في التشبه فمشرع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
 ليس الا للتخفيف للمسح تأثير في التخفيف فلا يشك واما الركنية فانما تأثير في التكميل وقد سن بالاسفيعاب ومنها
 من الترجيحات الصحيحة الثبات على اسلم اى كثر اعتبار الشارع للوصف فيه اى في الحكم فله قوة يفيد غلبة الظن كالمسح انه
 موثر في التخفيف في كل تظهير غير معقول كالقيوم وسح الجيرة والجورب وانحف فلم يشرع فيها التكرار فله كثر اعتبار في التخفيف

بمخالف الاستنباط من الحجج وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الجفث والتكرار في التنقيح موثر واما الركينة فاما
 في الاحكام فان اركان اصولها وكذا اركان الحجج وكذا اركان الغسل لكن الاحكام تختلف ففى الغسل بالتكرار ولكن
 ههنا اى مسح الرأس بالاستيعاب ومنها اى من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس
 ولا يلزم كثرة العلة اى الدلائل حتى يمنع الترجيح به على هذا لا اتحاد الوصف المعلن وما دام هو واحد فالقياس واحد فاما
 للدلائل فمسم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمه الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
 لان كثرة اعتبار الشارع بوجوب كثرة الاصول وقال في التسليم والتحرير ان نفسه قد بين التثنية بالاعتبار فالاول اى
 قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اى كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى اصل الحكم كل يرجع الى قوة الاثر لا غيب وعليه
 الامام خمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على حكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
 لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الاصول فقط
 ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
 تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وخمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
 في الجنس بسببها واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم الظاهر بل القوة عبارة عن قوة التثنية
 بين الوصف والحكم بحيث يحكم بعلية العقل ولو لا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمات في تحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبارات
 وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اى من الترجيح الصحيحة العكس لمسح اى كالمقياس بان مسح الرأس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره
 بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالضمضة انما تكررت وليست كسائر اى العكس ضعف الوجه
 للترجيح لان الحكم ثبت بعلة شتى فلا يستلزم عدد العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجع لما بينان الأصل في العلة الاتحاد فالأثر
 فيها العكس فتذكر فرج على ما سلف في الأصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجع قياس
 بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا اكمل يصلح علة استقلا لا يصلح مرجحا
 والارزوم الترجيح بكثرة الدلائل فمغايرة تفارقة الملك للشفيعين بان يكون ملك احد بها ثلث الدار المشفوعة بهما والآخر
 الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون الثلثا بل يستحقان على المناصحة خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم
 والولد والشفعة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلة المادية فقط
 بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
 الفاعلية فلا ينقسم بانفساحها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فحصل كل جزء من العلة
 علة لجزء المعلوم انصب الشارع بالراى فهو باطل بل اى قدر من الجواز فرض علة مستقلة لا استحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
 لانه ليس معنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلة ولا جوابا يستوقف عليه بل معنى ان كل جزء من المشفوع بها
 علة جزء من الشفعة ام لا فتأمل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح ببنية الاشياء واذا كان فاسدا فلا يقيس
 ذو شبهتين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهتين وانما قلنا بفساده لان كل شبهة واحدة ولا ترجيح

بكثره العمل كما لو قيل الأخ كالأخوين في المحرمية فله بها شبه واحد ومثل ابن العم في حل الحلية أي حليته له وحمل أخذ الزكوة منه وشبهها
 له والقصاص أو قتل أحد الأخوين لأخيه فله مع ابن العم شبهة فيحق به فلا يحق بالمالك كما بنى التسم وبذا فاسد فان هذه الاشياء
 على تركها فلا ترجيح لها والافلا دخل بها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقضية للصدقة ومنها الترجيح بزيادة التقية
 كما طعم في باب الربو بغير القليل في التفاح دون الكليل ولا اثر له أي هذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير وزيادته
 لا يثبت القوة ومنها البساطة أي بساطة العدة وعدم تركها من اجزاء طعم أي كترجحه على الكليل والجنس في باب الربو ان
 ان المحقق والمطول سواء في البيان العبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها احتملا كذا في البيع فصل في آداب المناظرة
 وهي الخاصة لاظهار الصواب احترار به عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها يعجز عن اظهار الصواب
 اعلم ان استدلال اذ لم يرد في دعواه دليل فان جحد على التمس منه كلامه لاجال او غرابة فيما استعمل استفساره وعلى استدلال به ان مراده
 عند الاستفسار والايضا محمول لا فلا يمكن المناظرة وان كان بلا فصل من لغة او اهل غرث او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال لفظ
 على قائل ان الاستعمال يتيقن كان او عجزا والحق ما قال المصنفان انهم بعد البيان غير متوقف عليه وكفى المقصود فاذا اثنى مراده في الحكم
 جميع مقتضيات مسئلة ولا دخل فيها بوجوب التمس بغيره لاجل الزام انما يطاع للبحث او بغير الصواب لا يمكن جميع مقتضيات صحة مسئلة بل
 بعضها فمقتضى ان كان الخلل في بعضه فليس يمنع من التمس به بل كل محذور اسما وهذا هو مقتضى ما مع السند والاطالب بالدليل عليه في باب استاتار المقدمات
 المنسوخة او كان الخلل فيها اجزاء من غير مقتضى التمس به فله ان يخل بها بخلاف الحكم عند في صورة فيكون الدليل ح اعم من الدعا
 اوله في محال آخر فيقتضى في يدعي فساد الدليل فلا بد من اقامة دليل او الوجود دليل مقابل لا دليل استدلال حاكم بمنافي حكم
 بوجوب بيعارض في يدعي أي اقام الدعا فمقتضى التمس به في المقترضة في قوله بل استدلال مقتضاه من الدليل
 استاتار عليه في الكلام فيه كالأجود في عمل المصنف الدليل مثل جسد ما منه او مقتضى او معاقبة لا كما ذكره في الطرفين واما
 التوجيه بان يقتضى التمس به في السند فلا ينبغي في اداة ثم الاسئلة الواردة على التمس به في جميع ستة النوع الاول ما يمنع التمس به في
 ايدم كون الخلل معا لاياد وتسمى مساو ولا تباريه هو مخالفة القياس للنقض او اجماع الذين يمتنعان على التمس به او جهة في التمس
 بالافلا من بعض الكتب الخاصة لينة في فساد الرغص وجملة احد نوعيه وحاصله مخالفة لما هو تقدم شرعا وجوابه الطعن في استد
 انما نامرويين بالاصاد وتضعف في المناقاة في حكم القياس او بانه مؤول او مخصوص بسبيل او ترجيح بسبيل التمس به في بحث
 يتقدم على الخبر او بالمعارضة بانه في المعارضة تسا قضا ويقتضي القياس محولا ولا يلزم بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارض
 لانه متعسر اليك اوجد فسادا بالمعارضة الا ان المتراض ان يرحم غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر موحدا لافلا
 كاحاد مع المشهور فان مراعاة هذا بتيسير واعلم ان الصوابه كانوا يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس
 وان كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا ترجح بالكثرة الا في فلو عارض المتراض بعض آخر لم يجمع فان الواحد يعارض
 الاثنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان لا معارضة بين البصير والقياس الا كان الاخذ بالقياس محكما فلو قال استدلال بما
 نضك قياسي لم يجز والسرفية ان الضعيف كالتياس ان يحمل في مقابلة القوى لكن بما يرجح المساوي عند التعارض كالعبداء
 مع الاسلام فانه مرجح وهذا بطاهر وعلى ان الدليل بالذات هو القياس مرجح اياه وهذا نظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل الضعيف

اتفاقا ولو حصل على الانقطاع أي على هذا القطع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات
 وقول الامام حجة الاسلام الخزالي ذلك امر وضعي لا يدخل للعقل فيه من شأنه فليضع كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف هذه
 القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار الصواب واعلانه المسترشدا فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فانهم ولا ينقطع
 المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شدة ديمته فليدفع ذلك بمجرد اقامة الدليل على كماله لانه لا بد من صحة فله الاعتراض
 على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود بالاستئصال بغيره فلا يجوز قلنا لانهم البعد بحيث يقع في غيبة مقصود
 بل لما يحصل المقصود الا به كما يقع مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالقتل عن نظر المناظر هو فقه
 للمسته في حكم الاصل الصحيح فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للموضوع مقصودا منه الا لازم واما اذا كان المقصود اثبات
 الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا ثبت الاصل بالدليل فانهم ثم قانع بمنع بعد ترديد يسمى تقسيما فيمنع احداهما اي احد الشقين الحاصلين بالترديد والحيث
 انه هو المراد وسلم الاخر الغير النافع او كلاهما وذلك كما في منع الشقين اذا كان الكل من المعنيين جهة مخالفة واما اذا كان جهة المنع متحدة فلا فاقا
 بالتطويل للتشويق مثاله في صحيح الفقيه لما روي بسبب التيميم هو النقض ان فيجوز التيميم كالمسافر الفاقه جاز له فقال المعترض بسبب النقض
 في الخضر كان او في السفر او الفقيه مع عدم الاقامة ما اذا اذنتهم والاول ممنوع والثاني لا يفعلكم اقول محله اي حصل الاعتراض منع مع ابداء
 فلا بد لمستدل من اثبات المقدمة المنوعة فان دفع ما قيل ان محله ادعاء المعترض بانها موجودة في الفرع وانما يانه عليه لان الدعوى
 بلا مينة لا يسمع وكيف لمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقى في تمثيل شيء فان الكلام
 كان في منع حكم الاصل والاعتراض به بناء على ما في الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان جهوم فرض فيجب تعينه عند انية القضاء
 يجب تعينه فيقال من قبل الخفي ان كان المراد بوجوب التعيين الوجوب بحد معين الشرع فمنتهى الاصل فان القضاء وليس متعينا من
 قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اي قبل تعيين الشرع فمنتهى في الفرع ولا يمكن اثباته فيه فيموت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
 والفرع اي كما ان محله يمنع والفرع يمنع عتبار شرط مجمع عليه ومختلف فيه الا انما اي جهة الا لازم فان المقصود هنا تسليم المنع
 دون الصحة الواقعية فان عند القاضي الامام ابى زيد وموسى الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشاف
 الاول كما هو الظاهر ثم الماراه انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
 في وجهه الا لازم كما في مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب فيه كالتيتم يجب فيه الغيبة فيقال الاصل فيه معدول عن القيا
 فان الزايد ملوث فلا يصح مطهر الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثاني من الاعتراض بايراد على محله الاصل وذلك
 وجوه اولها منع وجوده في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فليس تكليفه كالاستنجا فمنع كون الاستنجا مسحا بل الاستنجا
 ازادته النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدل المعبر فيه التقية على كمال الوجود باي مدح حصل وجوابه اي جواب هذا المنع باثبات وجوبه
 فيجب ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقلية او شرع ان كان من الشرعية فانها اي ثانيا وجوه اعتراضات
 هامة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس يقتضيه ان المسلم ان تثليث الاستنجا
 مسئلة بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل جعله كونه ازالة للنجس وهو يناسب التكرار واختلف في هذا الاعتراض فيقول
 لا يقبل والمختار قبوله والا اي ان لم يقبل بل كلفني بوجوده مع حكم الاصل يصح التعايل بكل مدح وهو اي الشرط لا يفيد النقص بل العلية فالتا

باطل المنكرين للقبول قالوا الاقتصار على اقصار المعترض على النسخ دليل تجزئه عن الابطال وهو اى العجز دليل صحة اى الدليل من اذبح
 فلا يمنع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز دليل الصحة ممنوع فان ربا ليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لزم
 صحة دليل نقضين كالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضوا وعجز كل من المستدلين عن الابطال دليل آخر قيل في تقوية قول القائل سير
 ههنا دليل ظاهر على العلية للمناظرة المناظر في دفع به منعه فلا بد ان يعدل بعد هذا الى الابطال فليقلل ايتا وقصر المسابقة بخلاف
 سائر الاوله اذ ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فيه عصب للنصف من غير ضرورة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال
 اذ لا دليل ههنا على العلية حتى يقتض او يعارض فلا بد ان يمنع حتى ياتي بمسلك فيفعل بمن وجوه الاعتراض على ان سير قد لا تسلمه
 احدهما كالمخفية اى كما اذا كان احدا القسمين خفيا فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به وذلك ان تقوم وايضا لا يجب على المناظر
 تعيين الطريق فله ان يسلك اى طريق شاء قصيرا كان او طويلا فافهم وجوابه اى جواب هذا النحوى من الاعتراض باثباتها اى باثبات
 العلية بمسلك من مسالكها التى مرت فيرد عليه ما يليق به فعلى النص يرد اذا استدلل به الاجمال اى ان يجعل الاصل حجة من دون
 بيان التاويل اى انه ما دل ليس على ظاهره فلا يثبت مدعاه والمعارضة بنى آخر الى غير ذلك مما يرد على الاستدلال بالنصوص
 وعلى الاجماع اذا استدلل به يرد منع وجوده ان كان احاديا وعليه اثباته بالسند وان لم يسكو في فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يرد
 حجة هذا النحوى بالاجماع ونحو ذلك مما يستنبط من شرح الطحاوية وعلى الدوران اذا استدلل به ونحوه اى نحو الدوران من الاحالة والسير مما
 فيه يرد عليه من صحة الاستدلال باثباتها ان لم يكن فان لم يتيسر انتقال الى مسلك متفق عليه كما في قاجه الدليل صلواة الله عليه وعلى عياله
 واصحابه وسلم حين قال للنمرود ربى الذى يحيى ويميت قال انا حيى واميت الى انه تعالى القيود على ان يحيى ويميت
 ولى في كونه من الابرار بنظر فان المقصود من قوله ربى الذى يحيى ويميت اياه الدعوى بان من هو قادر على الاحياء والاماتة ربها وتخصه
 نمرود او عارضا تارة الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرت الرب عارضا وانت لا تقدر على تفان شمس من الخرب الى اشرق فافان
 بمرحل غير صفات الربوبية فليس هذا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اى جواز الانتقال لان العدة في المنة اطرة مما افعله المقصود
 بالذات وههنا المقصود اثبات الحكم بالعادة المدعاة فادام في معنى العلة ليس خارجا عن المقصود فلا باس به وفيه دغشة فان مهمونا
 مناظرتين احدهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعادة وثانيها لاثبات العلة وان كان هذا دليل فبالانتقال كانتقال من حجة الى حجة
 اخرى لاثبات اصل المقصود فافهم ثم الانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى قال في الكشف
 هذا الانتقال انما يكون في الموانة فان الخصم اذا منع علة وجفت الحجة لم يجد به اس اثباته بدليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى
 الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج الى الحكم الاول وهذا ايضا ليس منتقلا لانه لا يثبت بايقوف عليه فهو بالتحقيق اثباته المقدمه
 ثانيا فلو انما الكناية عقد يحتمل الفتح بالاقالة فلا يمنع التكفير كالباع بشرط اختيار فاعترض الخصم ان غاية بالزم عدم مائدة الكتابة وانى قول
 بل المانع النقصان في الرق فنقول الرق لم تنقص به لان الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقضا ما كان صحيحا فهو ما وان استدل
 الى اثبات عدم النقصان لعلة اخرى لكن لكونه مقدمة من حيل الدليل الاول بهذا الكتابة عقد لا يوجب نقضا في الرق وطول
 الفتح فلم يحقق المنع فيجربى الثالث الانتقال الى حكم آخر يحتاج الى الاول لعل الاول وبهذا ايضا ليس منتقلا لانه لا يثبت
 اثباته بمقدمة الدليل قبل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بد من اثبات المدعى الذى هو غير حكم

المستفاد فتأمل ومثاله ما تقدم فنقول في جواب المعترض أنها لما قبلت الفتح لم يوجب نقصاناً في الرق كما لا يوجب البيع بشرط الخيار
نقصاناً في الملك فلهذا الأقسام كلها يرجع إلى الانتقال إلى مناظرة أخرى لاثبات مقدمته من عتدات المناظرة الأولى انتهى
وليس من أحد منها كما زعم المصداق الانتقال من دليل على اثبات العلة إلى آخر عند عدم تمامية الأولى بالاستدلال به عليه من
وفي التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعى فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة إلى علة أخرى ناشئة عن المدعى ومنه
ما ذكر المصداق الانتقال من مسلك إلى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثمانية والانتقال من آخر انتقال
من علة إلى علة أخرى فذهب الجمهور إلى عدم جواز ذلك ومنهم الإمام فخر الإسلام قدس سره وقال في شفرته تعليقاً وهو أن الجواز
لأنه يخرج من الوفاء بالتزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعى فليحق الدبرة وتنت المناظرة وادعوا انتقال السبب
صاحبه مناظرة أخرى كيف ولو جاز هذا لم يتم مناظرة أبداً لا بدوا استدلالاً بقصة التحليل التي هي متشابهة وجوه من الوجوه الأولى
بأنه هو جواب تام الثاني أن المنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الأولى إلى آخر ذلك المطلوب منها ليس كذلك
فإن الاستدلال بالأحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعند ما ذكره من رد اللعين من أحياء أنفسهم أماتة فانه أراد أن يبيّن
الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا المراحل مما أراد التحليل وكان له أن يقول أردت بالأحياء والأحياء
الحقيقية والموت الأماتة الحقيقة وإن قدرت فاحي هذا المقبول وأما هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل به جماعة
ثم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافاً لكلامه وتبينها على سخافة ثم أقام حجة أخرى فثبت هذا لا يخدع عن نوع فليحق بل الأولى أن
يقال إن مقصود التحليل من الاستدلال بالأحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن أودعنا في مثال الأحياء
والاماتة ولما كابر قرينة ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال أصلاً فافهم الثالث أن تحليل لم يكن التزم إلا اثبات بوجوبية
المدعى إلى بسبيل ما لا يمكن وقد وفي المنوع من الانتقال مما التزم اثباته به وفيه نوع من الاختلاف وإن أيقنا المناظرة
بالتزم باتمام اثبات ما دعى بما استدلل فالانتقال منه انتقال مما التزم الرابع أنه من مبررات بوجوبية المدعى لا بال
بإثباته بل فيه وإنما الكلام في العلة الباعثة وبذلك ليس بشيء فإن الخروج عما نطرقه يبيح على كل حال ثم هي من اتصالات آخر
بالأفعال من علة إلى أخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج إليها ومن ذلك حكماً آخر كذلك لعل هذا الانتقال إن كان بعد ظهور
فصل الدليل الماحصل فقد كنهه الدبرة في أصل المناظرة المطلوب آخر وإن كان بعد تمام أصل الدليل فقد بحق الدبرة المعترض في
شروع في مناظرة أخرى فليس هذه الأقسام مما نحن فيه وإن عدها الكلام من تمام المناظرة الأولى فهو شوشوكذا ينبغي أن يفيهم المقام
في شأني ثالث وجود الاعتراض على علية الأصل ولم يذكر ما أخفيه لعدم استقلاله لرجوعه إلى المنع أو المعاضة عدم التأثير لا ثباتاً
لأنه في نفسه فهو الجديون إلى أربعة مرتبة الأولى أن يظهر عدم تأثيره في الحكم مطلقاً ثم الثانية عدم التأثير في ذلك الأصل خاصة
الثالثة عدم تأثير المقيد والغاقي منه وأودعنا عليه المطلق مطلقاً ثم الرابعة عدم تأثير هذا المقيد في المتنازع فيه والغاقي فيه
في كل النزاع مثال الأول وهو عدم التأثير مطلقاً ويسمى عدم التأثير في الوصف كما لو قيل للتحفة لا يقصر الفجر إلا ببيتهم أو أنه
مما لا يشك في كونه غير غير عدم التصريح في أول المناسبة له بتقديم الأذان فلا يعتبر أصلاً اتفاقاً والثاني في ظهور التأثير في
ذلك الأصل يسمى عدم التأثير في الأصل كما لو قيل للشفاعة في بيع الغائب خير من في بيعه كالمطهر في بيعه أو أن لا يبيع به

خاتمة

فقد ان العجز عن الاستدلال بالاثار في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير المقيد
 وليس في عدم التاثير في الحكم بل لو قال الخفية في المرتدين شركون تلفوا بالاف في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون
 بالافوا لبدء الاسلام فيرد لدار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الخفية مطلقا عن المرتدين الذين تلفوا ثم اسلموا او مثال
 الرابع وهو عدم الاعتراف بالغا والقيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير كفوفه ونحوه
 كزوج الولى اصبه ومن غير كفوفه لانه لا ينفذ فيرد ان لا اثر لتغير كفوفه عندكم ايها الشافعية لان النزاع بينكم مطلق في العقد والشك بعبارة
 النساء من كفوفه لا ينفذ عندكم لا ينفذ عندكم ايها الشافعية لان النزاع بينكم مطلق في العقد والشك بعبارة
 في الحكم راجعان الى منع العلية او على استدلال عليه فانه ادعى عليه هذا المقيد وقد منع عليه اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغا المقيد
 واثباته في الاصل والاربع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيها ابداء علة اخرى وهو المطلق
 وفي الترتيب رابع راجع الى الثالث الرجوع لطاير فانه اذا لم يسم المقيد فقد منع عليه المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه
 اولا الغنى في الاستدلال بغير المطلق عليه فغنى ابداء علة اخرى ايضا لكنه ليس سطح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض
 على علة الخفاء لا شبهة في ذلك ولنا قال المصنف وهو الاشبه واورده على ما قالوا فرق بين منع العلية لدليل عليها وبين
 اقامة الدليل على مدعى بها وبين ادعى عدم التاثير فيكون ابطال الدليل لا اسقاطا وكذا افرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء ما هو العلم
 بالمعارضة في الاستدلال الاول وفي الثاني يميزه ابطال المسئلة قطعا اقول بعزل الارجاع المذكور لئلا يلزم الغضب
 لمفسد بها سند آية في صورة المناظرة والاليتين هذا السبب فكل مقتضى تبطل المنع ولو مجازا يمكن الدلالة على بطلانها
 استدراكا منها فيمكن ونحن لا منعه لئلا نرفع حذرا عن لزوم الغضب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غضب المنصب
 لا يزيل ستمه الدليل تحكم بل منع له عن نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع يبق
 للمتل على طبع آياته باثبات المقدمة الممنوعة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في
 القيد الصوري المحتج القيد الطردي مردود ان اعترض استدلال بطريقه فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب ح سفي
 جملة من العلة بافراجه بالطردية وقيل لا يرد لان المضرض من العلة استلزام الحكم والخبر اذا استلزم الحكم وهو المطلق عن القيد
 فالحكم وهو المقيد بالمقيد الطردي مستلزم قطعا فلا يضرنا بالمقصود اقول قد يكون الجزاء مخصصا بتخصيص محيل التقيد بالاستلزام طاهر الجواز
 ان يكون المقيد بهذا القيد مخصص منه فيؤدي بالآخرة الى زيادة بيان ايضاح قتال فيه والا اي وان لم يعترف بطردية غيره مردود
 ويجوز التقيد به لجواز ان يكون ان غرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى النقض المكسور فانه صعب على المعترض من الاول وربما لا يتوجه وجه
 اقول في كونه عرضا صحيحا في المناظرة نظرا لانه تبين مناف لاطهار الصواب راجعا الى رابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية
 ما يخص بالمناسبة كما قيل في شرح المنهاج لظهور وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند كل غاية ما في الباب ان الشافعية
 يقتضون بها وحدها ومنه انما يشترطون مع ذلك التاثير فيمنع ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الخفية لم يذكر والمساكن
 المصنف هو اربعة القدر في المناسبة بافراجه مسافة باو على انحراف المناسبة فلا يرد الا على العامل بالانحراف وجوابه ترجيح المصلحة على
 المفسدة اجمالا لانها لو لا رجحانها لزم التقيد بالباعل الذي به حكم الاصل واما كل اركان كونها الاصل صحيح عليه وله بعد الاستدلال

المصنف اجمالا بانها لولاء رجائنا فتح المقصد والمطابق

الذي سيجي ان شاء الله تعالى فانه يجري في الموثرة مع انه ينقلب العدة معلوما فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
 مراد الشيخ ان النقص لا يرد على الموثرة اتفاق الخصمين على التاثير فاما قبل فريد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمه الله عليه ولا يرد انه
 ينبغي ح ان لا يرد على طردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردية لا يمكن النقص لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
 بالطرد والاستلزام فانها منتزعة عن في الضرع واذا لم يكن متفقاً في جميع الصور امكن النقص ببعض المواد لكون الطرد
 بالاستقراء التناقض ثم انه لو عزم الطرد الاحالة وسير ايضا فالتفاق لخصمين لا يمنع ورود النقص فان المناسب ربما يتخلف عنه
 الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقص بل كل الاعتراضات بهذه المشابة فانه بعد تسليم
 اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا يعارضه فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العطل الطردية بعد الورود اذا الاطراد لا يجي بعده اي بعد
 النقص الموجب للتخلف بل يجي هذا النقص المعلق الى التاثير ولهذا وجه الحكم كلام الامام فخر الاسلام وهذا بناء على تفسيرها
 على ما ثبت بالدوران فان النقص انما يمنع لزوم الامتناع ولا وجه له ان ينقص عليه بل بل هي اي الطردية غير الموثرة
 مطلقاً فيعم ما ثبت بالاقالة عامراً من الشيخ ابن الهام فيمكن الفرق ح في مادة النقص وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
 آخر لانك عرفت ان النقص انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيمكن كون ظن الناظر خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم يردوه
 الى منع مع اسند صرح به الشيخ ابن الهام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق برابع من لزوم الغصب لمنصب المعلق
 وقد عرفت سابقاً انه لا خلف في الغصب اصلاً كيف وهو نوع من اظهر الصواب اقول على هذا لا يجبه جوابه بالمنع فان
 المنع على المنع خارج عن قانون العقل والا وجه انه لما كان يرد تفصيلاً على مقدمة معينة واجمالاً بان احد مقدمات الدليل
 فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بسلك من مساكها وبعد ما يباي سلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
 الاجمال وليس فيه غصب لمنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لوروده نحو اجمالي ايضا وورد بهذا الوجه ولا ضير فيه
 والجواب عن النقص او الامتناع وجودها في محل النقص فلم يقتض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان نفى ما قصد ولو منع عن هذا
 منع عن اظهر الصواب قيل لا يقبل الاستدلال اكان حكماً شرعياً لانه يصير مثل استدلال وقيل لا يقبل اكان له قايح اقوى
 واحتج ان اكل حكمت قتال ولو كان المستدل يستدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقص فنقصها المعترض من محل
 وجودها فقال المعترض يلزم اما اتفاق العلة لاتفاق دليلها قبل هذا النحو من الاعتراض اتفاقاً ولو نقص دليلها اي دليل العلة
 حينئذ لم يتيون قال لا يسع لان نفسه ليس نقصاً اي نقص الدليل ليس نقصاً ونظراً ان القدر في اي في دليل القدر فيها فخرج عما كان
 اقول ان اراد الناظر من القدر فيها بطلانها لا يتم لان بطلان الدليل لا يلزم بطلان الحكم وان اراد بطلان الدليل عليها فانه
 ثم لانه ارفع الدليل الاول بالنقص فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانياً يمنع اتفاق
 الحكم مع ثبوت العلة فلم يقتض اقامة الدليل عليه ان يسيّر له ايضا لما التزم والا يلحق البرة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لا يمنع
 له عن اظهر المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحة ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقص فيكون فيه لا يوجد في مادة النقص في اثر
 الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره سبكي من الشافعية وقيل يجب الا في استنباطات وهي ايرد نقصاً على كل علة كما امر به
 عند الشافعية وهو بيع الرطب على الخيل مثله مما على الارض خرضاً فيها دون خمسة اوسق قال الشافعي في البيع ما يروونه

يستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روي النجاشي وورض في العرايا ما عندنا بهذا البيع فاسد لشبهة الربوا واما العرايا المرسلة
 فيها فثبت ما على الخيل قدر اثم اعطى ومثل ذلك كما على الارض خصوصا وانه ليس بيعا حقيقة فانما على الخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به
 ما على الارض بل هو بمنزلة اول هذا القياس على ان يستثنى القياس عليه بخروجه عن قاعدة عامة فان الحكم فيها سواء اقول بالاستثناء
 لا يكون الامتناع موجود فيه عن حكم المستثنى منه او مقتضى الخلف من الحكم اولى بوجوده ففعلنا الحكم بالاستثناء ونقصنا القبة
 فلا غنى لعدم الاخر انما نعلمه تامل فانه غير واثق لان المقصود ان يستثنى قد يمنع امره في الشهرة فلا حاجة الى الاعتراض
 فافهم لنا انه انما يستل من دليل العلة نسبة ما استبرم والنقص معارضة ونفي المعائن ليس غنى اي دليل العلة يستدل به
 بالقياس لا احتراز الا بزيادة قيد والتقييد في دفع النقص لانه طردا لثابتين المخلو لا يجب ان يكون تنصود ونقص الضرر بما جعل ذلك
 بالقياس ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط في جواب عن نقص ما لا بداع المانع لمقتضى عدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقع في علة
 كالعرايا الواردة في القضا على الربوا فانه بموجب الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط وان القاتل في قبل الخطاء
 عند الشافعية الواردة في القضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد مع ان
 ايجاب الدية للزجر والقول العمد الحق بالزجر يجب فيه نورا ونقص بان الخطاء لا يجب فيه الدية عندكم الا على المقاتلة ومثل
 الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يشترط له القياس وجه فان الاصل لم يقبض عليه بواجب الخطاء فكيف لم يمتنع بيعه الى الفرع
 بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقص بابداء المانع لان الغرم بالغرم فانه لو كان هو المقتول لا يقتلوا الدية واذ كان هو القاتل
 غرموا فلهذا المصلحة تختلف الحكم هناك عندكم واما عندنا فلما قلنا شريك في دية الخطاء ودية في العمد لا دية بل يجب انصافنا
 او دفع مفسدة على قوله تحصيل المصلحة لكل الميتة للمفسد المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان ذلك النفس عظم
 مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوبية فكيف تقدر المانع لدفع النقص كما مر واما ما نفوا تخصيص العلة فلا يقولون
 بوجود مانع المانع لان عدمه شرطها اي شرطها هي العلة فانفتحت بانها عندنا لا شرط الحكم عندكم ثم تنقضي الحكم لا جلد مع بقاء العلة
 وقد تقدم ما فيه وقد تقدم منا ايضا ان هذا البحث قيل احدى ويرجع الى اللفظ ومن هنا اي من اجل عدم حواجز تخصيص العلة
 مشايخنا لما نفوا تخصيص العلة انما دفعوه الى النقص بهذه الاربعة فقط ابااء عدم الوصف نجس اي قياسنا ما خرج من
 غير سبيلين خارج نجس من البدن فيقتضى الوضوء وكما في سبيلين نقض الخارج فيها فنقص بالتمسك من الجرح فانه غير نجس
 فيدفع بعد الجرح فانه غير خارج وانما دفع مقتضاه في مكانه فلم يوجد الوضوء وبعضهم منعوا كونه نجسا ولم يمنع معطوفه على قوله بابداء
 وجود المصلحة الذي به السامعة وان وجد الوضوء صورة ودخل فيه اجواب بعدم المانع او بانفتاحه فيقتضي المصلحة الموجب
 كونه موثرا في الحال مثل قياسنا مسح الرأس مسح فلا يثبت كالحرف اي سعة فيقتضى بالاستصحاب الجرح فانه مع انه يشترط
 فمصلحة المصلحة التي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالقياس فانه تطهير حكمي والتقية لا يوكده بالعقل كونه غير معقول المصلحة فعلية مسح
 لعدم التكرار من جهة كونه تعبيدا واما هو اي الاستثناء فمطهر معقول وتاكيد بالتكرار مقبول كونه مبالغة في تحصيل المسح
 المطلوب من شدة عية ويمنع التثنية هذا معطوف على قوله يمنع اسي منع تخلف الحكم في محل النقص كما اذا نقص القياس
 الاول وهو قياس الخارج من غير سبيلين بالبرح السائل لانه ليس هذا بل يقتضي الطهارة تخرج الوقت باخروج

عن الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه لى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي
 للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث وحدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروجه الوقت كسهر رمضان في
 حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وادخل فيه وبالغرض عطف على قوله ويمنع التخلت اي ويدفع النفس بين
 الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول في دفع السائل عن نقص البطلان السائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين
 الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونها حدثا واداستمر صار عفو هذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع
 الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان
 الغرض عدم تخلف الحكم في ما وانه النقض تدبير فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين او لا وسادها اي سادس
 الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في تقيض الحكم اس منافية بنفسه لاجتماع
 وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في
 التقيض من غير وجوده اجماع على ثبوت خلاف الحكم بوجوبه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد اسما فاما
 يتجه ان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان
 كان هناك نص او اجماع مخالف حكم القياس او اعتر الوصف في تقيض الحكم فساد الاعتبار نوع منه فافهم
 مثال قياس الشافعي في مسح الرأس مسح فيتركه كالا ستنجاء فيورد انه اس المسح يعتبر في كراهية التكرار كما ثبت فان
 تكرار مسح غير مشروع مثال آخر الخفية اضافة الامام الشافعي للفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين
 ثم اسلام الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للمقوق لا من يلاها فالوجه الصواب انها قتها الى
 ابا نوح عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتأثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت التقيض للحكم مع الوصف للنقض
 فان زيد ثبوت اي ثبوت التقيض بالوصف فساد الوضع فهو نقص مع قيد زائد وان ازيد كونه باصل التمثل فقلب فهو ايجاز
 نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوت اي تقيض الحكم مع اي للوصف وبيان المناسبة للنقض معه قدح في العلية
 قريب من فساد الوضع او كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية
 لانه يكون نامتيا منها مصلية ومنفعة فبوجه صار مناسبا لحكم ومن وجه لنقضه اقول وافها هنا ان ابي حبيب مع انه يقول بالانحلال
 والقول بيقضي ان لا يكون له مناسبة بتقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اوجه النقض مع زائدا لا يخفى وهو لا يصل
 الزيادة فيه وهي اما يمنع سند النص الموجب تأثير الوصف في تقيض الحكم او تاويدة او غير ذلك مما وسابعها اي سابع اعتبارها
 علة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابداء وصف آخر صالح للعلية متقل بالتأثير او لا يكون مستقلا بل حبرا لكن يكون
 بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والخفية ليمونه مفارقة ويندرج فيه سوال اختلاف جنس المصلحة في الاصل
 والفرع كقول الشافعي اللواط ايلاج فرج في ايلاج محرما قطع هذا الاطكال لاني سجد لكونه مركبا للايلاج المحرم فيقتضيه
 بان اصله في الاصل في شرع الحد منع امتلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواط
 وضع روية اخرى انه لا احتمال للاختلاف فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم اتدعون في قوله اي اللواط

فالشافية قالوا نعم يقبل وانخفضت قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والاكتمان
هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بعلة لزم نقضه لان حيز العلة ليس يتبين كون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعل مانعة
يوصف المستدل ان صحة الممانعة وان كانت فبعد تسليم العلة لا يبقى شيء لورود لا ينافيه اذ وصف المستدل وصف المتضمن
لانه ان لم يثبت دليل قط هو انه لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان اثبت دليل فاجتماع علةتين مستقلتين جائز اتفاقا
فكلاهما علةتان فلا تنافي فلو قال اعتناق عند الرهن تصرف لافي حق المرتهن فيبطل كبيعته بقوله القول قوله ان العلة في الاصل كونه يقبل
الفتح وهو غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تنافي كون العلة ما ادعاه المحضم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيده الفرق
تتباين القول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل اطلاقا ان منعناه فان بيع الراهن المرهون ليس باطلا بل متوقف
على قضاء الدين او اجازة المرتهن لاحكام الاصل التوقف غير حكيم في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف الحق فقد اختلف حكم
الاصول والعصر ففات شرط القياس وهذا النحو من القول يقبل القارقون قالوا ولا لما احتل وصف المعلن الاستقلال
وعدمه فالاستقلال اي دعواه حكم فلم تثبت فصيح المعارضة باءاد وصف آخر زائد عليه فلتلما اثبت المعلن استقلالها
كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسلك يفيده الاستقلال فاليراد هذا اي منع العلة الا الفرق وقالوا ثانيا ان مساحت
الصحة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا لعموم وصف وفرقا بخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على قبول
قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستقلال بمسلك من مسلكه واما العلة ممنوعة والكلام فيه ثم ان دعوى
كون مباحثاتهم مشرق ممنوع بل كانت مانعة للعلة لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند للمنع لانها كانت معارضة الكلام
فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اي وصف المعلن عن الفرع الا اذا ادعاه لان عرضه
عدم الاستقلال اذ عدم استقلال وصف المعلن وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وفاء
وقيل يلزمه بيان الانعلاء والامحكن ان يوجد في الفرع فثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان
عدم استقلال وصف المعلن فقط فماز و يتبع ولا يلزم الفارق وذكر اصل بعلم تاثيره اي تاثير ما بدى فيه لانه يجوز
لكون ما بدى علة لا موجب فيكفي وجوده في اصل المستدل فانقلت الفارق معارض فيكون مدعى فعلية اثبات دعواه
قلت معارض صحة العلة وقابلية له وكيفها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر بالدرد والجواب عن الفرق
منح وجوده اي الوصف المبدى في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبة وتثبت المستدل في الاثبات بالسير لان
الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلق وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسير لانه لم يدع المناسبة
والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدى عدم معارض وليس وصفا مناسباً وموطر فلا يكون علة متبيل ان
يحيى الشافية المكرة على المختار في وجوب القصاص بجاء القتل المحرم العدمان فيعارض بالطواغية اي العلة في المختار
مع الطواغية فيجب بايها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلة ولوجعل مانعة كما هو المختار عندنا
لم يتوجه اليه ما اجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما بنص او اجماع فلا يصح للجزئية كالا يتبعوا الطعام
بالطعام اسلم هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربوا في بعض الاطعمة

卷一

ووجهه في غير ذلك

لو قال الخفي الاعتكاف الليث في مكان فمجردة لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجردا قربة بل بعد ضم الاحرام فيجيب في الاعتكاف
ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان بشا قولا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لا بطلان بذهب الخصم صريحا بان يكون غيبة
القلب منافي مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الخفية منع كفاية شعرة او شعرات في مسح الرأس من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كبقية
الاعضاء وهي المفصولات فنقول فلا تقدير بالربع ببقيةها وببطلان بذهب المستدل ولا يثبت بذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان
يكون الكل مفروضا قول ما في التحرير ان وزوده مبنى على اتفاقهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعتض حتى
ينتهض المعتض لا بطلان قوله محل نظر لان الناظر بما لم يتبعين بذهب بل يقول يجوز ان ينتج من القلب بطل قول المستدل وان لم يكن
موافقا لمذهب لان غرضه دفع الدليل للثبات شي فافهم اولى قلب لا بطلان بذهب التراما بان نتيجة القلب بالاسناعات لا بذهب
الخصم الا ان لها لازما في مذهبها ذلك اما في اللازم المطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو لازم ونفي السدس
كيفية الغائب اي كما لو قيل من قبل الخفية منع الغائب عقد معاوضة فيصح كالتكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالتكاح فلا يثبت خيار
الرد نيكما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصفة عند الخصم فلا يصح البيع لانفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء
اللازم فيلزم انتفاء المنزوم الذي هو مناط في مطلوب المستدل وقد لازم الملازمة ويسمى قلب المساوات كما ذكره كما لو قيل من قبل الخفية
المسكوك مال كالمطلق بطلان فيقع طلاقه كالمختار في التطبيق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو مختار
يصح ان منعه ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت الغالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الاشياء اورد بها
الشافعية وضاعفها اقسام لانها واقعية صدرت من بحقيقة الاثبات المذهب كيف لا والادوات المذكورة فيها طروقة غير
مقبولة عند جمهور فقهاءهم بالتأثير فافهم واعلم انه قد يقبل العدة من وجه آخر وهو ان ثبتت تقييضا وصف الاصل تقييضا حكمه كصوم النفل
اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضى في فساده لا اختيارا عن الحج فانه يجب المضى في فساده ويجيب الاتمام والقضاء
بالافساد فلا يلزم بالتشروع كالوضوء فنقول فيتموى المنذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالتشروع لانها يلزم بالندرجا ما وقد ثبت
المساواة بينهما يسمى هذا باعتبار المعارضة فكسالا ان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالتشروع
وفي الصوم الوجوب وهو نفس قياسي العكس لان حاصله انها يلزم بالندرجا فيلزم بالتشروع كالوضوء ولما لم يلزم بالتشروع
قال الامام فخر الاسلام روح السدس وجه العكس نوعان نوع يصح الترجيح ويصح في نفسه ومثل هذا القياس وحاصله يرجح الـ
ترجيح الوصف بتأثير تقييضا في تقييضا الحكم في اصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثل الاول وحاصله الى اثبات
مطلق المساوات بين شيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا نعم ليقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسا واختاره الشيخ ابن الهام لنا جعل المعتض وصفه اي المستدل لما يستلزم تقييضا مطلوبه
وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس تقييضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النوع من القلب بل
لابد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدي والذي هو مقصود غير معدي والسرفية ان المستدل
انما ادعى صفة حكمه في محل ولم يدع انه علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لازم فلا يلزم الا بالمساوات في محل

نقد المحقق على الصحيح

توضيح

ان في هذه المعنى اولاد صاحب فراس

في هذه المعنى

في هذه المعنى

الوجود وهي المساوات في الحكم الذي علمه بالوصف وليس بهما في المطلوب المستدل اصلا قائل فيه فليكن بالتأمل الصواب
 الشكرون قالوا اولاد كون الوصف يوجب شبهة لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقض الحكم والمقصد بهذا النحو الاستواء
 اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعى الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالتعبد القبول
 ربما يكون مقدمات نظرية تدبر وجوبه ان الاستواء عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
 فلا يفي هذا القياس والعلته ان اوجب فلا يوجب الا شبهة ببعض الوجوه ولو اثبتت في الوجوه فبذلك لا يفي هذا القياس
 موجبا لما في مدعى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الشكف
 القائلون بالصحة يقولون ليس المناقشات ان يكون ذاتية ومهنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
 مخالف لما ادعى المستدل حكم الآخر كك ولا يعبدان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل يوجب فاما يوجب
 في بعض الاحكام فلا يستلزم منه الحكم المنا في الابدليل آخر فهو مستقل والعكس لصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا اني بحكم جعل لا يعلم الاجد
 الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب قائل وتذكر ما سلف منا في غرض المنصب التالي المعارضة في الصحة عن المناقشة
 ولا بد فيها من اصل آخر وعلته اخرى والكان الاصل والعلته واحد كان فيه المناقضة وهي اى العلة اما يوجب النقيض اى المناقضة
 للحكم كالمسح اى يقول الشافعية مسح الراس ركن فثبتت كالفصل فيقول مسح الراس مسح فلا تليين كالتصميم فبذلك يفيد ان المسح لا يثبت
 نقض الحكم واما يوجب اخص منه اى النقيض كفى صغيرة اى كالتقياس في صغيرة بلاب وجد صغيرة فيقول عليها في الانكاح كذا
 الاب يولي عليها فيقول اخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولي عليها في النكاح كالمال ان لا يولي عليها فيه فتجبه هذا القياس بعدم صحة
 تولية الاخ عليها وهي اخص من نقض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب بالاستلزام اى النقيض كقول الامام في حنيفة
 في المنفى اى من نفى خبر موته الى زوجته بولدها المنفى صاحب فراس صحيح فوافق من الفرار الفاسد فيقول اخصم وهو
 تابع الصاحبين والائمة الثلاثة الثنا في صاحب فراس فاسد فلو حقه الولد كالمستخرج بلا شهوة ملحق ولده به فالحكم اللازم منه
 نسبه الولد الى الثاني وبذلك ليس نقضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منهما
 بل من احدهما فاذا ثبتت من احدهما انتفى من الاخر ثم اعلم ان مني قول الامام على عموم نص الولد للفرار فافهم النوع
 اني اخص من اصول القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
 لما كان محله مشعرا يستلزم اى يستلزم الدليل ويغير عنه في غير هذا النص بعدم تامة التقرب فلا يخفى بهذا النحو من اللبس
 بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققهم والكلام فيه يعرف بمقابلة من في النقض وهو اقسام ثلثة
 القسم الاول منه ما يكون لا شبهة الحكم على المستدل كقوله القائل الناصر لقوله الصاحبين في المتقل القتل يقتل بالقتل به
 غالبا فلا ينافي في القصاص كالحرق لا ينافي فيه فيسقط المقترض عدم منافاة والنزاع انما هو في الجاه وهو باق كما كان ومنه كمن
 اى كقول الشافعية مسح الراس ركن فثبتت فيقول ثلثا بالاستيعاب سلمنا حكم قيا سك لكن النزاع باق لقسم الثاني
 من القياس ان لا يوجب ما يكون لا شبهة الماخذ الحكم كقوله اى القائل المتبع لها التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمقتول
 اية فان التفاوت فيه تفاوت ابجرات وكثرتها لا يمنع القصاص فالتقل بالمتقل لا يمنع القصاص فقول سلمنا ان التفاوت

ان على ان النسب بينهما

في هذه المعنى

في الاستدلال

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المقتضى غير ذلك أي في بيان
 المأخذ وان بين اجمالاً على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لأنه اعرفت منه به فيقبل قوله اقول على ان البيان
 من اوجي وكفي المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستدلال فافهم الثالث من وجوه القول بالقبول
 ان ليكت عن مقدمة المستدل فظن العلم بها أي بسبب ظنه علم المخطئ بها فيسلم المقدمة المذكورة والحال انه هي بدون المطوية
 لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائل بما هو ثمة شرط النية فيقول انهم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
 شرط النية والنزاع انما وقع فيه اقول بهذا نظروا ان القول بالموجب فرع المنهجية أي فرع كون الدليل موجباً والكبرى وحدها
 ليس بدليل ولا موجب لها معنى مسلم فلا بد من ضم الصغرى ووجه الاستقراء تسليمها بانهما يجدون متفقون على انه لا بد فيه من القطع
 احدهما أي المستدل او السائل او لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخذه بالمقل مثلاً او ان المأخوذ ما هي وهي معلومة
 وبسبب القطع المقترض لانه لا يمكن ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يمكن ان يكف المستدل بقطع واستبعاد ابرار حاجب
 في الاخير لان المقدمة معلومة او ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه يقطع المقترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
 فكيف يدعى عاقل انه يقطع عن الاعتراض مطلقاً وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد لانه قلتم ان يقول مأخوذ غير ما ذكرت فانه
 يمكن خفاه على المستدل الا ان يقال مع القطع المستدل بطور ان ما زعمه مأخذاً غيره والا استطلع ان يقول مأخذه
 غيره والقطع المقترض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به ومن هنا أي مما ذكرنا من بيان المستدل بان يقطع به المقترض تسليم
 انه لا يلجأ اهل الطر إلى القول بالتأثير كما زعم بعض الخفية را عمن انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطر شيئاً
 فلا بد من القول بالتأثير فان الاجابة المذكورة غيبيته عن ثبوت التأثير فلا يجاء اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
 بان يكون كل منعا او معارضة او نقضا فيجوز تعدد اتفاقا بين النظار او عن اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده
 اهل سمرقند للترجم بخط في المباحثة والغصب المنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلاً واختاره جازمه لان كل واحد
 من الايراد اثبت مع قطع الطر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جازم فكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب بحث
 واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شقين باحثين واذا جاز التعدد فمنع اكثر النظار تعدد الانظار المترتبة طبعاً
 بان يكون بحث في مقدمته والاخر في اخرى كمنع الاصل والنقض العلية لان الجزأ الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو أسنى
 الثاني متعين للاعتراض واختاره جازمه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يفرد على الايراد عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع اصله
 ثم ياتي ما يتعلق بالعلية فيقال له سلم الاصل فالعلية متشوقة ثم ما يتعلق بالفرع فيقال له سلم العلية فيمنع به وبما في الفرع مثلاً او بما
 يترتب كذا التلازم من بعد تسليم ضمناً فانه يتكلم على الفرع والا فسلم ضمن الاصل والعلية فلا يحسن ان يبعد به ومع غير الوصل جازل
 التسليم فرضي فافهم كلمة الأربعة لأئمة البناولين كهم اقامته مباني الدين واسباس الشريعة الى حقيقته تعالى بن الثابت الكوفي مالك
 ابن النفس المدي ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم بحسان على الاصول الأربعة
 الكتاب في السنة والاجماع والقياس والفاق وختلف في اسمه وحيثها وتقدم بها شرار من قبلنا كغيره من اتباع هؤلاء
 الأئمة والاحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافيه والمصالح المرسله نسب صحتها الى الامام مالك وقول النحوي في حجة بعض

وتقدمت مع ما لا توجبها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختار بعض اصحاب الشافعي واسحق عند الجمهور انه ليس
بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء الدلول الا بالشرع فانه ولست القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل مخصوص فهو على
الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدتي اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وبذا فاسد فانه
من اين نفى الزيادة ويضعفهم او عموما انه اجماع وقد تقدم واكتفى به جميع العمل لكون الاقل منتقيا لانه استدلال كالاخذ بالاصل في تعارض
الاستصحاب فانه يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل
على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالخبريات على حكم الكل والقيس بورده بالعموم فلم يبق استقراء
بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للخبريات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو متحقق في الخبريات قال في القياس
ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو متحقق عند الشافعية وطائفة من اخنفت منهم الامام
علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاشبات وللدفع وعند القاضي الامام ابو يزيد والامام محمد بن مسلمس الائمة
والامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى حجة للدفع فقل لا الزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاشبات والدفع وعليه شيخ
ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود عند الشافعي رحمه الله تعالى يريث من الذي مات بعد فقده انه لانه كان حيا فهو لا
حي ايضا يستصحب بالحال وعند الماتريدي لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورثه ما لا يفرض عنه فافمن قال بكونه
حجة دافعه قال الاستصحاب دافع لتوجيه الغير بحاله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد بشرط كونه موزنا فافهم لنا ما يكون
الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجودة والمنفية واحدة وليس وجود العلة القائمة المفعول موجبا لاستقلاله
لبقاء نفسها فلا يوجب بقاء المفعول ولا يستلزمه ويجوز ان يتقوى المفعول بعد تحققه بانتفاء العلة القائمة به فتعقبا لا يلزم من وجود
البقاء فالحكم بقائه بلا دليل او غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالا حجة
ليس بشئ واورد بان الحكمي ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده يفيد ظن البقاء فوالا يوجب الوجود لا يوجب البقاء فمخرج
مطلقا بل عند من ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المتفهمتين اني كان موجودا ولم يظن انتفاءه فيمحقان مع الشك في الوجود
وان كان هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاشبات في شوبه بالاستصحاب
لان عدم الظن في اصله فلا يتغير حكمه الى ان ظهر طريان الظن في تهرب قائلو الحيية قالوا اولابان افادة الظن ضروري في هذا الذي
ادعاه صاحب التلويح بعينه عليه مدار تصرفات العقلا من ارسال الرسل والودايات فانه لو لم يكن الوجود وليل على البقاء لجاز موت المرسل
فلا يهدي ولا يرسل ويستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع واما ظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان
الموت محبة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير في شك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحيية الشرعية واكلام فيها
او لم يلزم منه النصب من الشارع وموشرط كونه حجة شرعية والاجماع على ابتلع الظن انما هو فيه اي في الظن انه قد حدث نصب
بشاريع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما ثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالافتاء فان الاصل
في الحكم البقاء انتفاء الانتفاء لم يظن عليه من قبل وبذا لا ينفي في ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء الا انه كما بين سلبا
كنايا وانما كان التعميم قات اي تصرفات العقلا بسببية على الشك لولم ودون ان ظن ذلك يلزم من بناءهم تصرفاتهم عليه كونه سفيها

للظن كما لا حية طامى كما ان مبنى الاحتياط اشك او الوهم كذا في قوله الثاني لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يحرم بقاء الشرع لاحتمال طريان الشك
 والموجب للوجود الموجب البقاء فلو صح العمل بحكم علم نزهة قطعاً والجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرائع واجباب العمل اى الجواز
 اجباب الشارع العمل الى ظهور النسخ فبهذا لا يجاب كليل موجب لبقاء الشرائع ولا يحتج به الى الاستصحاب اصلاً اقول على ان القطع
 باى بشرائع لم يقبل به احد بل القطع فيما قام على بقاءه ودليل قطع كالمشروعية المطلقة لسيدها صناديق الله وسلاسله عليه وآله واصحابه
 وسلم لا تخرج القاطعة على بقاءه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية بالادلة القاطعة وقانونا ثانياً الاجماع على
 بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان اشك في بقاءه فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم ببقاء بقية
 الانشاءات يوجب احكاماً باقية الى ظهور النسخ فحكم الانشاءات موجبة لبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
 مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا ظن حكمنا بالبقاء والاستصحاب هو ان هذا اذا كان كيف يحكم بظن البقاء واشك بنا فيه وقد فرضت ايضا
 استدلال اشك في البقاء فمن اين الظن ولكن ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم بقاء حكم من الاحكام
 كالزوجية الثابتة بالكتاب والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحداً والثاني باطل بالاجماع
 وح لا يرد به العداوة فافهم ومنها اى من الامور المترتبة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بالتعيين العلة والاسم
 وان تعين العلة فقياس هو لاوامر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الاولية الاربعة فلا استصحاب
 والتلازم داخلان فيه وهو انما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازماً له وهو انما كان في المساوات بينهما او من طرف فقط وهو يجوز
 الاشكال من الطرفين الاخر كما في العموم مطلقاً كمن صح ظهارة مع خلافة وبينهما تساوع عند الشافعية وعموم مطلقاً عندنا الاطلاق الذي
 صح عندنا ودون الظهار وبين نفى وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة التامة ان صدق الطرفين متقدمة
 وكذا كذا بينهما فيكون رفع كل منزوم بالثبوت والاخر والايز لم يرفعها وثبوت رفع الاخر والايز لم يرفعها وثبوت رفع الاخر والايز لم يرفعها
 فانه لا يخلو عن احد ما ولا يجتمعان فيها واكثر احكامها احكام الفناء عندنا اذ كان مثلاً او من نفى بنبوت ما يكون نفى منزوما
 ثبوت كما في مانعة الخلو فان ظهريه لا يكذب ان وقد يصيد قان فنفي كل منزوم ثبوت الاخر دون القدس نحو ما لا يكون جائزاً فمضى عنه
 اراد به ما يحكم به او بالجزئية او بالعكس اى المزوم بين ثبوت ونفي بان يكون الثبوت منزوماً بالنفي فاستدلنا في ما قلناه
 يكون مباحاً فليس يحرم ولا حتى انه اى الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة وتسل هذا كقولهم هذا مدلول عليه وكما اذا علم
 الامر فهو واجب فهذا واجب فبى ان هذا نحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحد ما لا الاستدلال بالتلازم الا ان الاستدلال
 على منية الاقتراني والاستدلال بالتلازم على منية التقييس الاستدلال كيفية الاستدلال باحد الاصول الاربعة فافهم
 اى الحكمين ليس يقبل اذ لا يحال للعقل في ذلك الاحكام الشرعية بل شرعية فلا تثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر في حقيقة
 بالقبول او استدلال بحقيقة الحال خاتمة الاجتهاد بذل الطاعة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي طنى اقول المراد من الفقيه من نفس مبادية
 اى مبادى الفقه بحيث يقدر على استخراج من القوة الى العقل لا المجتهد العالم بما لم يكن له من جهة الفقه حيث قال
 والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضاً والاى انهم يكن كك بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزوم التسلسل في الاجتهاد
 لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد اخر والاى وليس المراد من تحفيظ الفروع الفقهية فقط على ما نشأه لان لا بل

سعيه ليس باجتهاد أصلاً وإذا عرفت هذا فقد انكشف حقيقة ما قاله أئمة الفقيه اختراجه عن بذل الطاقة من غير الفقيه وتقطيعها
 شارحاً "شريح" لأنه لا وجه له فإنه لا يكون فيها إلا بعد الاجتهاد وبينها تلازم مع أنه يرد عليه أيضاً في التمهيد أن التلازم من الفقيه الاجتهاد لا يصح
 فإن المذكور في التعريف بذل الطاقة هو عام من الاجتهاد وهذا يتناول أيضاً قيد الحكم بالشرع لأنه المقصود منها وبذل الطاقة للعمليات
 خارج عن الاجتهاد على هذا ما اتفق عليه بالظن اختراجه من نحو الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضرورات الدينية
 فبنى على أن النظرية ليستلزم النظرية وقيل النظرية ليستلزم النظرية لا بد منه فقيده بلزومه والاستلزام إنما هو في الشرعيات فلا يرد
 المقصود بالهندسيات لأن النظرية أضعف دلالة المتن والسند فإن الأمر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله
 أصح به وسليم بالتواتر مع قوة الدلالة والإحكام فيه فقيده القطع ضرورة وفيه ما فيه لأن مبنى النظرية على الخفاء وانحصر بها يكون قطعياً
 فمما لم فيه ثم قسموه إلى الاجتهاد والى اجتهاد واجب علينا وفرض على المسؤول عن حكم عند خوف قوة الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
 السؤال من غير وقيل وجوب علينا في حق نفسه بحيث احتاج بالعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف قوة الحادثة ثم جتهد غيره
 يمكن السائل من السؤال عنه فيما شؤن تبركه ويستفيض عن ذمة الكل فيفتي أحدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر أنها أي
 الفتوى خطأ لأن ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ ويشهد فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التثبت والى اجتهاد ومنه وجوب
 كمال الاجتهاد وقيل لا يجوز الحادثة الغير المعروفة بالحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهاداً حقيقة ولا يصدق المحذور
 ايضاً واعتبر بالانذار به بطلان بذل الطاقة في استخراج حكم أو هو تقسيم الفرس إلى الفرس المركوب والى شجرة المرسوم على الخراج
 ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق أي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت وجتهد في البعض وسيجي حاله وشرطه أي شرط الاجتهاد
 حال كونه مطلقاً بعد صحة إيمانه بما يشترط في كل عبادة وايضاً الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفته الحاكم ومن هو سيده في تبليغ
 الأحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو لم يلد له إلا جمالية لغني معرفة الادلة والتفصيصة
 المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبهة المكابرة بين المجادلين ليس شرطاً ومعرفة الكتاب متناً ومعنى وحكم لأن أساس
 الأحكام ثم معرفته الكتاب كله ليس شرطاً بل القدر الذي له تعلق بالأحكام والى تقديره شرطاً وقيل بقدر خمس آيات
 وبعد معرفة الستة متناً فيعلم معناه وطرق تأويله ثم ليس معرفته جميع أسنن شرطاً بل القدر الذي يدر عليه أكثر الأحكام
 قبل التي يدر عليه العلم ألف وثمانان ومعرفة ستة سداً بان العلم قواثره أو شهرته أو سندها الذي له روية به أحاط مع
 العلم بحال الرواة والالتزام عند الصحيح عن يستقيم فلا يظن أخذ الحكم ولو بالنقل عن أئمة الشان لا يشترط معرفة بنفسه بل لازمة
 إياهم وبعد معرفته مواقع الإجماع لنقل الجهد في إعماله مع كونه قطعياً أن يكون خبر قبوله وشرطه أي شرط بعد هذه الشروط
 يكون داخل من العلم ما تصدى له هذا العلم علم الأصول فإن تدوينه وإن كان حاداً ولكن بدون صيغة لمفول سابق
 أن طرق استخراج الأحكام إنما يتبين منه ثم لا بد من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يمكن به من معرفة معاني
 الكتاب والسنة لا كونه مثل الأصمعي والخبيل وسيبويه وأما العدة المشترطة قبول الفتوى فإن الفاسق واجب التوقف في
 أخباره بالنفس وليس شرطاً في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى مسلمة تختلف في تحريم الاجتهاد ويكون جتهداً في بعض المسائل
 دون بعض ويقرر عليه اجتهاداً والفرعي أي من معرفته في بعض الفرائض المسوأم والآخر الواردة في الفرائض جتهد دون غيره

من الاحكام فلا تكثر قالوا نعم تخبري الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والشافعية والشافعية
 من ادعيه وصاحب البديع به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا تخبري وتوقف ابن الحبيب لنا كما اقول تركوا العلم
 الى اصل عن دليل اسه تقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يثبت اليه كيف وفيه اي في التقليد ريب عند المقلد بل
 مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الرتب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم وع ما يريكم له
 بائريكم ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تنفست نفوسكم وان افئسك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
 غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله
 تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه بقوله احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع عدي بن زيد
 حاك واذا علم حكم من قوله فقد ظن انما وراءه مخالفت حكمه فيجوز ان يتابعه ومن احسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
 الاصل فافهم واستدل على المختار اوله لو لم تجز الاجتهاد وانما يحصر في الاجتهاد في الكل لعلم اي لزوم المجتهد بعلم جميع الماخذه الاحكام
 كلها فلعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعاً فالاجتهاد وتجزئتها واجب يمنع الملازمة الثانية بخلاف التوقف اي يجوز توقف معرفة بعض
 الاحكام على الاجتهاد في الماخذه ولا يكفي العلم بالماخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
 وهي لزوم معرفة جميع الماخذه لعدم التجزئ لان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم جتهدوا
 في مسائل كثيرة لم يتخضروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فخرجوا اليها ونزاعها وانما ان جعل الماخذه
 لبعض الاحكام فيمكن من استخراجها منها فلم يكن مجتهدا في الكل ومعرفة الماخذه عبارة عن معرفة امور يمكن بها استخراج حكم
 واقعة وامير المؤمنين وان كان لم يتخضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امور يمكن منه استخراج حكم ما ورد اخبره ولو بالقبول
 نعم بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض ادخوله من الموانع فلهي مفهوم من ولا كل تجزئ الاجتهاد
 كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذ حصل ما يتعلق بمسألة مما يتوقف عليه
 تحصيلها لاحد فهو وغيره حصل لما يتعلق به بالمسائل اها فيها اي في تلك المسألة سواء كان يمكن استخراجها كذلك يمكن ذلك فيقول ذلك
 يحرم التقليد كما يقبل قول هذا يحرم التقليد والمزيت في غير هذا الا دخل له فيها في تلك المسألة واجيب بمنع الاستواء بينهما
 في استخراج تلك المسألة ثانيا قد يكون ما لم يعلم متعلقا بها فلا يمكن من استخراجها فان قلت فاجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة
 فيجوز ان يكون ما لا يعلم متعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده قال وهذا اي المتعلق بما لا يعلم بها غير طاهر في المجتهد المطلق بل
 الظاهر عدم التعلق وانما ان ابداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض ايضا بعد لا يثبت اليه المنكرون قالوا كل يقدر الجمل به
 للمجتهد في البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يمكن من استخراج الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به في تلك
 ولو كان هذا الجميع بتقرير الاعمس والاحتمال البعيد الذي ذكرتم لا يقدح في الظن وعليه المدار فان قلت قد سلم المصنف في الجواب
 استدلالهم الثاني في احتمال التعليق وهو ما منع قلت هناك كان في جواب الاستدلال ويحكي للمنع الاحتمال وهو ما لا احتياج منه
 هذه المقدمة لا تمام الدليل ولا كيفية الاحتمال وانما يخبرنا عليك اقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا لكل وكل باب
 في العلم والا لكان البعض محولا للبعض ويجوز ان يكون له دخل في المسائل فلا يصح واللازم باطل وكيف ويلزم ان يكون ابن شريج والي ثور

منه

في حجة الوداع لم تقبلت من امرى ما استدرت لما سقت الهدى فاعلم ان سورة الهدى كان بالرأى واللاما قال ما قال قبل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من المخرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا يقوم حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين
امر المقوم بالتخلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتخلل بنفسه على الله عليه وسلم لما ساق الهدى فخرجوا عن التخلل وارادوا ان يتدوا بهدى
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن منعهما في ما فعل من الاجرة قال ان سوق الهدى منع اى من التخلل قبل ان يبلغ محمدا ولو علمت
بانكم لا تطيبون انكم لا بالاتباع في فعل لما سقت الهدى بتخللت وبذلك لا يدل على ان السوق كان عن رأى يظهر الآن خلافه بل كان
حكمه معلوما من النيب وكان اختياره صلى الله عليه وسلم امره وبما هم قال تطيبوا لو علمت كذا التكررت بعد المنسوب ولو تدبريت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين في غير ما وجدنا الحق متجاوزا عما قلنا واستدل ثانيا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الا بصارأى لا يصح ان يكون الا رادة بمعنى الا بصارأى فان الاحكام امور معقولة لا تستوي
ولا يصح العلم بها اى ولا يجوز ان يكون الروية بمعنى العلم لعدم المنفعة بل الثالث فلا بد منه ومفعوله الثاني في تنمية مقدر راجع الى
كلية ما هو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الرأى والمعنى تعمير ما جعل لك الله رايه
لا استدلالا لتقبل عن الامام ابي يوسف فقلت لما لا يكون باصداقية وكذا المفعولين متروكين فلا يستلزم معنى الحكم بامام الله تعالى وجعل
باصداقية مصنف لانه قل له تبت الى اوصوله وانما الباطل على النسبية فيلزم ترك الحكم به وهو بعيد فقل ما نقلت لعل المراد بالرأى الامام كما حمل عليه
الامام محمد بن الاسلام الله تعالى قال حمل فخر الاسلام على الامام لا غير ما نحن بصدده لعمدة لفظا وبعبارة لا لا اوم فرد من افراده لانه هو المعنى وجب عن هذه
الوجوب انما لا تدل على التعبد وجوب العمل وانما يدل على الوقوع والجزاء والمطلوب في ذلك ان لا يوجب عليك ان جازا الاستدلال بالرأى بغيره
من جهة من جهة الله في حجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف قوت الى اذنة بعد تظاار الله القوية فقل ما استدلال العاين اى
الاجتهاد منصب شريف فانه هو الله يعلم ما عدلهم واكثره ثوابا من العلم بالنظر لانه اكثر نصبا اى تعبلا فلا يختص به غيره والامر بفضل الغير عليه
وقد يقال قد لا يدرك الا فضل رتبة لما ادرك اعلی منها وههنا النبوة على من درجتها الاجتهاد فيمنعه عنها واجيب بان منع الله على انما يكون اذا
شافيا وههنا لا تانا في فائهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلی انما يختص به نصبا لانه من الاحكام فيجب عليه بالاجيب على غيره بل
بالايلح لغيره كما باجة الزيادة على الاربع في النكاح فانه الممتنع الى غير ذلك فليجوز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد وكما ان تستدل
بجمومات ولائلك القياس مثل فاعتبروا وادخلوا من غير دليل المنكرون قالوا ولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
يوحى والقياس غير وحي فلا ينطق به فقلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم انما من عند نفسه فقلت ليس العبارة عموم لعموم
قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالرأى في امور الحرب امورا اخرى فلا بد من التخصيص
فجعل مخصوصا بسببه ولو سلم عموم القياس وحي باطن عند الحقيقة وليس فلتا بالهوى قبل القياس وان كان حيا كما كان المتبادر
منه في اطلاق الشرع ما كان سواء قلت كلا فان كما يكون من الله تعالى فوجوده في قول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ليس بميتا فقلنا
متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا ولم يكن نطقا من الهوى بل لا ياب الوحي بل هو كذا في الدعوة في الصلوة وما فهموا ان
انما لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه لا زسه واللامزم باطل فقلنا انما لا زسه واللامزم باطل فقلنا انما لا زسه واللامزم باطل فقلنا
ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقتصر به قاطع وههنا قد تقرر ان هذا مستتر به في ايدى الله تعالى على انه يجوز المخالفة قبل التعبد

من الهوى

لا يجوز مخالفتها

وهو كما ترى فالاول ان يقال ان اللزوم مطلقا بل انما يصح المنى لقلة الراي من ليس له رتبة الاقتران في كل قول وفعل الا منع
 هو انه فافهم وقالوا انما لو كان صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم متعبدا به لم يخرجوا باعما سئل عنه وقد اخرج كثير الحكماء في الظاهر واللعان
 وفي التمثيل بها نظر فانه لم يخرجوا بواجب فيها بل اجاب في اللعان وقال البيهقي واحد في غيرك لعلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظاهر
 لاوس بن الصامت ما ارى الملائكة قد بان منك ثم نسخ الحكماء بنزول آيتهما فافهم قلنا لانهم الملائكة وجاز ان يكون للتأخير لا بشرط
 لا يتطرق كالحقيقة اى كما انهم يشهدون او لعدم وجود الاصل لو لا استغناء عن في الاجتهاد فلم يحسب مديا وبالجملة التام خيرا بل منع وقالوا
 رابعا صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين بحرم عليه الطعن اى اثباته قلت الوحي غير مقدور
 له بل من مشيئة الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة فمقتضاها اى تقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجعا له وهو قول
 الحنفية ان القدرة ما دام الرجا فافهم فانك قد اوجى عند الحنفية فيما اوجى باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قيل اجتهاده كاجتهاده
 فيموجب الخطا والصواب قسمية وحيادون اجتهاده وغيره مصطلح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
 لكن انت ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العدة واضحة له صلى الله عليه وسلم كاشمس على نصف النهار وانما الراس
 في وجوده في الفروع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس والعقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرج عن كونه
 وحييا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطا فانهم في كون النص من جزئيات الحل الموحي بها لا يطلق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
 هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحى البتة وليس الا لانه العدة الجامعة غير مدركة بالراي بل الوحي لغة فافهم ووجى ظاهر وهو
 ما يسمع من الملك قرانا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحوان روح القدس نقت في روى ان انفسا لن يموت
 حتى يستوفى رزقها فانقوا الله واجعلوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهم الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وكس الائمة
 رحم الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيانا ظاهر الان المقصود بيان به بلا تأمل بخلاف القياس وشدة الروايات
 فانه ايضا مفهم للامام بل تأمل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الروايات
 الروايات الاجابات مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج برواياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانه انما قالت
 في روايات كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتغييره ثم الهامه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
 غيره كغيره من حقيقة يفتق تارك العمل بك القرآن واما الهام غير من الاولياء الكرام فمقتضى حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
 وزقوا بين العامة والاهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع فيهم المتبوع وموئدا لتبانيده منه لا يتلقون العلوم
 الا بوساطة روح فيهم المتبوع ونسبوا لوزن هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقرره او محي لغيره فيفسخه ليس
 لهم حجة الى التأييد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم وبجفرت من الروايات بل الروايات كلها يرون الا انما اثني عشر
 كرم الله وجوههم معصومين من الخطا ومثل الانبياء فان اراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجفرت وان اراد نحو الالهام فلا يفهمونه وقد ختم الله
 على قلوبهم كيف يكون فهمهم اتباعا وقيل الالهام حجة عليه اى على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء بول
 وجه ان الهامهم بالانكاف حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تقصده فيهم في كونهم ملهم عليهم
 وحجة فرع القصد يقي والافير عليهم انه اجمحة يفيد كونه حاكما بما في الواقع فاكل في التمسك به سواء واما ليس حجة فلا يكون

في رواية

لأنه ينبغي من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما قطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيقها
 الجبريات عليها والحديث يدل على الخطأ في الثاني لا الاول ولو ثبت بدلالة النص وتحقيق المناط لم يبعد المنكرون قالوا
 ادلا الشك في الاصلية بغير مقتضى البينة فان المقصود منه ان يصيد قوا فيها بلغ ويحصلوا به قلنا الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
 للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في اسند ثانيا على ان التقرير جارح للشك فلا اخلال وانما الاخلال يبقى
 الشك وقالوا ثانيا لو جاز الخطأ ولزم الامر من قبل الشارع باتباع الخطأ ولانا ما مورون بالانهاج له عليه وسعد آله واصحابه
 الصلوة والسلام في الامور كلها قلنا نحن معشر المجتهدين في العلوم من المجتهدين ليس في النسبة فان العام يجوز له خارج المجتهدين اختيار غيرهم لئلا
 اختيار بني آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطأ ومن المجتهدين لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطأ الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
 وقالوا ثالثا اجتهادهم اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على
 النص عند التعارض هذا وليس بشيء فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع
 كاشف عن وجودنا في تضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
 الاولوية دعوى من غير برهان وكذا افضل من الاجماع لا يوجب الفضل من كل الوجهة الجبرية فان الفضل الجبري
 لاني في من الفضل الكلي لم تر انه كيف فضل امير المؤمنين ع في اسارى بدر فافهم سرع على هذا الفرع واذ اجاز في
 الخطأ في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطا ومن سيدهم الذي كان نبيا وادام بين الماء والطين
 صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطأ ولا يراههم عليه السلام
 في تعبيره وياه بل امر في المنام بذي الكلبش ورأته مذبوحا لكن في صورت الولد فلم يعيره وزعم انه ما مور بذي الكلبش والليل
 انه راى انه يذبحه كما قال انه ارى في المنام اني اذبحك فلو لم يكن الرويا معبر الوقوع فيج ابنه او يكون كاذبة
 وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب خصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطأ فمن قلته تدبيره وسوء فهمه
 وانما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره
 في عمره عليه وسعد آله واصحابه الصلوة والسلام ومختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز بشرط غيبة
 للفقهاء لا غير بقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوزوا اذا جاز في الوقوع بذاهب الاول نعم ووقع
 مطلقا حضرة وغيبة لكن قلنا قال السبكي لم يقل احدا انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاره الآندلسي وابن الجوزي
 واثباته لا يقع وعليه الجواز وانما من المعترضة على المشهور والشاير نعم وقع في الغائب بقصة معاذ بن جبل
 رحمه الله تعالى وقد مر ولانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الا في بني قريظة
 فاذا ركع بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا يصل حتى تاتيها قال بعضهم بل فصل لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه
 وآله واصحابه وانه راجع وسلم فلم يعقب واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاق رجال
 من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احدا الا بنى قريظة فصلوا
 العصر بعد العشاء الاخيرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عقبهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدثت بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال
 صلى الله عليه وسلم عليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا فخر وغلبة قبل الوقف الايمن غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
 بالوقف والحق ان ترك اليقين في احتمال الخط واختارهما ياباه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
 السؤال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاضروة فانتفع عن السؤال كالتائب البعيد فانه
 لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
 اذن به له غيره حرام ولان الاصايرح مقطوعة بحكم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذرارهم فقال عليه وعلى آله
 واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله وما قول افضل الصديقين
 بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر بن الصديق حين قتل ابوقرة الانصاري مشركا وقال رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي
 فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لا يا الله قسموا لي بعد ابي اسود واسودا يقاتل عن الله ورسوله صلى
 عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة مخنين فاقول في كونه اجتهادا والمأزعم البعض استدلال
 على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق
 القاتل سلب المقتول سواء كان هذا شرعا كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اما ما كما هو عندنا وقد كان عالما
 موقفا بانه عليه وآله واصحابه والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن
 احتمال الخطا عنده رضي الله عنه كما في التمهيد انه كان يعلم لو كان خطا ورواه ما دل هذا على ثبوت الخيرة له من
 الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فتدبر بل الرجوع هو الثواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة يصيب
 من المجتهدين اى الباذلين جهدهم في العقليات واصدوا لاجتماع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا
 مطابقا لواقع وخلاف العبري المعتزلي فيه بطل امره غير محقق بل بتأويل كما سيبي ان شاء الله تعالى والمخطى فويها
 ابنى العقليات ان كان نافية لمصلحة الاسلام فكافروا ثم من اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعة ووجوب
 المصوم منى مدة التامل والتميز عند اكثر المتأثرين وان لم يكن نافية لمصلحة الاسلام فخلق القرآن اى القول به ونفى البررة
 والميزان في امثال ذلك فاشتمل لا كافر من ثمه اى من اجل انه عندنا نحن غير كافرا ولو اماروس عن الامام الشافعي
 مثل ما روى عن الامام ابي حنيفة من تكفر قائله في اصول الامام فخر الاسلام قول ابي حنيفة من قال بسخة
 القرآن فهو كافرا به بكفر ان النعمة حيث اتى على المنعم باليس له هو البه والشرعيات القطعية كذلك اى ان
 العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بنى الاسلام عليها الصلوة والزكاة والحج
 وحجية القرآن ونحوها كافرا ثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعدوانها حجة القياس ايضا ثم
 غير كافر المراد بالقطع المذهب الاخص وهو لا يشمل النقيض ولو احتمل لا يصيب اذ لا غير ناشئ عن الداسية لي وقار

الجا حظ المقترن لا اتم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق أصلاً وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه عنه الاسلام
 بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقيقة ثم ينكر عن ادراك اليهود وكفار القرشيين وكذا من لم يجتهد بمعرفته الحق قبل
 يوم اداء العتري لقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفاتنا زاناً انه اراد من لا يكون ناصياً لملة الاسلام
 بل كان من اهل القبلة وكيف يدعى من ينتهي الى الاسلام ودخول الكفرة في الجنة ولا يصوم منه وهذا خلاف لنقل
 اكثر النكاحات والكان الا ليقى هذا اذا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتبعهم كلهم
 على انهم من اهل النار مطلقاً سواء اجتهدوا او لم لا وهذا اول ما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتالهم من غير
 فرق بين ان كفروا اجتهاداً ام عناداً فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قاتلون بغير بيان احكام الكفرة عليهم في هذه الدلالة
 ولنا تأنيباً مشتمل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
 وفي الاخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصوصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهد بل احتمال
 مدحهم بالصيغة كما هنا قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير وافي لان العام قطع
 بالقطع بالمتن الا عام وهو القاطع عن احتمال ناسخ عن الدليل والذي يهنا هنا القطع بالمتن الاخص القاطع
 الاحتمال مطلقاً لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاول ان يقال هذه الآيات وردت بهذه اللفاظ بالفاظ
 اخرى يودي معنى با قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا يتقطع عن احتمال غير المتن
 المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدحهم بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الى حظ واتباعه قالوا اولاً لا تكليف
 في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد لا بالانقياس الايمان لان الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف
 بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بالاجتهاد لانه مكلف بالنظر الصحيح في المواد
 القطعية المفروضة فاذا لم يود نظره الى المطلوب علم انه مقصوفه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسرفيه ان الآيات
 الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النصائات جليلة مما لا سبيل الى ان يترى او يمارى وكذا المعجزات
 الدالة على النبوة فاذا لم يصل نظره الى المطلوب علم انه مقصوفه في النظر وعمية عن الآيات الدالة على الواحدانية
 والرسالة بتقصير منه قطعاً فثبت وقالوا ثانياً التكليف بتقيض الاجتهاد اى بتصديقه بكليف بما لا يطابق لان تصديق
 خلاف ما ظن او قطع جهلاً مركباً محال وما يودى اليه ضرورى مضطرب فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد
 فلا ياتم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاداً نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في ثمانية
 ولو كان عادياً فانه لو عدم هذا النظر وجد بدل نظره في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد والكا
 حتى يكون عنيه مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثاً ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة
 اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا ورأسه
 حاجة للمقايسة فشرع السلم ومن يكون رحمة بهذه المشابة واعتبر هذه الضررات فمحال ان لا يسمع العذر عند عدم اتصال
 نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرؤ الرجل عن ما اخرج الرجل من الخف قلنا

ايجاب معرفة نفسه ايضا من جهة رحمة الله لا يبقى انسان مثل الوحش ومن جهة رحمة ان جعل آياته وحدانية وريال بوا
واضح لا يتطرق فيها شبهة من شبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير كبرية العقل في
النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصور منه فلا يسمع العذر في لها الواضح وكيف لا يسمع فانه انما نشأ من سماته
وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله ككبرية العقل على الهوى ولا يسمع عذرا لما في حال فانهم يستقيم كما امرت فلا عذر
الا حذر في الجهل بالحق اصلا واما الظنيات المعلومة متظنا بالنعنة الا عمر الذين في احتمال الخلاف ولو بعيدا غير ناش عن
فما اتم على المخطئ فيجب واذا اجتهد كل المجتهد فادى رائه اسه الاحتمال البعيد فاول النص اللى ذلك الاحتمال فان قلت يتحمل
الظن في تفسير القطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء فيثبت يصح عدم الاثيم
قلت هذا القطع يتحمل الخلاف في كونه قطعا ولما ادى اجتهاده على الاحتمال البعيد صار مستريبا في فنه فلم يبق قطعا فلا يثبت
الا اذا ادعاه الهوى اللى ذلك الاحتمال وحي نحن نقول بالا ثم قطعا واما نقض القضاء فكذلك مقطوعا عند قاض ناقض
بشيء به مضار عنده باطلا بيقين فينقض هذا غاية الكلام فانهم ولا يعيبا بتأثير البشر والى كبر الاصل المعتزلين واما غير ما في الاستدلال
من الاولياء والكرام البشر والى الشيخ ابى بكر الام قدس سره فانما قال لا ان دليل بل انما من كل حكم عليه دليل قطعي الى ان لا قطعي المعنى الا انهم فلا ينفذ
لا جبالا ثم ان اراد القطع بالمعنى الاخص فالهوى خلاف الضرورة مكارمة وقيل عليه الظاهرية واللامية اما عند الامية فخطا في ان لا ينفذ
على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطالوا رايهم في ان لا ينفذ
فتذكر وانما قلنا بعدم التاثير لانه اجماع الصحابة على نفيه اى نفى التاثير اذ اتوا تراخيا ففهم لا تأثير لا من المنها نصين وقول ابن
عباس الاتقي السدي بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب با غير مستلزم للتاثير فيها كما في التحرير لجواز انما
الشائبة بالدلالة او ادعائه المبالة في الخطية هذا هو الظاهر في هذه العبارة والاجماع على هذا معنى من تحريم
الابانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين ويستدل الشيخ عبدالحق في مدارج النبوة بما قرأ من حديث صلوة العصر في
بنى قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعى الشهرة الموجبة للظمانية مستمدة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
اى فيما يسوغ فيه الاجتهادية مصيب عند القاضي ابى بكر و الشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت من
الاشعري كذا في الحاشية ونسب الى الامام حجة الاسلام الغنر الى قدس سره والمنزلة من كبار اصحاب الشافعي وغيره ولا يثبت
عليك امانى هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهو لا يظنون ان الحكم متدعاه في تلك الوقعات الا انه
اذا وصل راي مجتهد الى امر فهو الحكم عند تعال ولا ينافى في هذا قدم الكلام كما ظن زعماء من بان قدمه لوجب قدم الحكم كقدم العلم
اى كما لا ينافى في قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قدما لكن العلاقات بحدوث الاجتهاد وارتب فالكبر بعض
منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجباني من المقترنة ونسبة الى جميع المقترنة لم يصح وكيف داعس في البيع عندهم
في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محروما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير لا يتقلب الحسن والقبح المتدعاه
واذا كان كل مجتهد يصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى راي اخر الى حكم فهو الحكم عليه
فعلى الخفية الفرض مسرع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسرع كل الراس ولكن اختلفوا ان تلك الشعرات

انما يتعلق بالنسبة كالحكمة البتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطأ ومن لم يحصل اليه واستمر في شرحه
 ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه ايق بالاعتبار من الشارع واعتباره وليس هذا امر افتقاراً
 فيه انه يجري الكلام في الالهيته فيجوز الخطأ وفيها بل يقع تخالف المعتقد من سيكون بعض ما أدى اليه رأى معتبر ليس ايق
 بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عنهم وحق فيلزم على رأيهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يمتنع بالاعتقاد
 بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فانهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
 في حق وهو النكاح بالنظر الى المفهوم فاما للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن قد برهنته
 على المختار ولا لو كان الحكم الالهي تابعا لظنه لاجتماع التقيضان لانه امي المعتقد بظنه بقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
 من قبل ضرورة ولذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا عما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
 فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه غائبا فاجتمع الظن والعلم وهو لزوم اجتماع التقيضين ويرد عليه وجوده او لما قال ان يتعلق
 الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو ايق بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الله فاختلاف التعلق
 وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه ايق من لوازم كونه حكم الله تعالى فان الظن
 يستلزم احتمال انتقاله ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع التقيضين فتدبر في رآيهما ان المعتقد
 عندكم كنبى ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بحكم كذا كذا بحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
 قطعاً ما لم تثبت الرجوع الذي هو كونه نسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقى القطع فقط والظن كالحكمة المعهولة وكونه
 الرجوع لا يقدح في القطع كتحجيز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
 يوصل الى نقضه فلو حدثت ههنا يقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع ناسخاً لما يكون اذ ابقى منظونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
 الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصله من قاطع شرعي موجب للقطع ابتداءً ويجوز نقض الاول بالاجتهاد ودون الثاني فانهم بهذا
 الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لاشع من نقضه مع ذكره لا متناع ظن نقض ما علم يقيناً مع ذكره موجب العلم
 لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ارتباطاً بينهما الامارة وبين ما هي امارته وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
 متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الى العلم بالنسخ والسر في ان العلم بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
 البدل ولكن تحت الارتفاع بالرفع الظاهري فبقاؤه ممتنع فيميل بتبدله بمبدل هو الظن بنقيضه والثبات انه مشترك للاجماع
 بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن تارة فاجتمع ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة حما الله ما أدى
 اليه رايه مادام على ظنه فاشك المتعدان فاستدل ان قيل اذا اوجبتم هذا فيمكن الجواب لهم عن ذلك بان متعلق الظن كونه
 الدليل وليلا متعلق العلم ثبوت الدلالة الذي هو حكم الله تعالى فاجتمع المتعلقان ايضا جيب عنه كما في المتن بان كونه لا
 حكم شرعي ايضا وان كان غير ذلك فاذ اظنه وليلا فحقه علمه والاعمال لا يحتمل انه لم يرد في الواقع جاز لا يتغير بغيره في الواقع فلم يبق
 الحكم المدلول متيقنا به في الدلالة بل دليل آخر فقد يزم العلم كونه دليل وليلا وقد قرئتم ظنه مدحه وفيه ان
 بالمعلول انما فرغوا من الظن بانهم قطع بان جعلوه من غير ادعاء العلم بدليل كيف ولم يقولوا بحصول العلم بالحكم بل الدليل خلفه

يجب عليه وجوب التقيد بغيره ما دام مظلوماً مشويعاً فان التقيد بالظنون لا غير وانما يجوز بعد الظن ولا استحياء فيه فانه يحل له
 بمنزلة جنى النافع مع انه كونه اى الدليل دليل على ان ليس شرعياً اصلاً نعم وجوب العمل بمقتضاها شرعى واعلم ان هذا غير ضار لمقتضى فانه
 وان كان عقلياً يجب قطعية ولا يتحمل التقيد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعاً كما مر تقريره اقول فالا وجه في الجواب ان يقال الظن في
 الدليل يستلزم الظن في المدلول اولاً علم به اى المدلول مع الاحتمال فيه اى الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود والاجتماع
 كما كان فانه يبرهنها كالمستبين لكن للمجادل ان يقول ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو ففضى الى القطع
 بالاعداد ولا استحياء انما الاستحالة مع حصول القطع بالمدلول مع نظرية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانياً ان التاميم دليلها
 اى الاجتهاد من المتماثلين قساً قطعاً فالحكم بحقيقة حكم والا فالصواب هو المراجع فلا حقيقة لكل واجب بان الرجحان عند من تابع
 نفس المجتهد فنقول كلاماً بهما رجحان من ظن المجتهدين فلهذا لا يماثلون ان لها فيها حقان عليها في نفس الامر اقول على ان الخطأ
 في الرجحان لا يستلزم الخطأ في الحكم فلا نعم ان الصواب هو المراجع لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يقضى الى الظن وهو
 الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثاً اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدة ظهور الصواب فلو لم تحل كل مجتهد
 الخطأ لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجب يمنع المحرمانى حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تبين الترجيح اى يجوز
 ان يكون الفائدة تبين الترجيح فيرجع ان السد ولعل واحد وحكم واحد وتبين التساوى فيطهران دليل آخر اقول بعد علمها بان
 حكم الله باجتهادها بما فاق لا تستغنى لذلك الترجيح او التساوى تحصيل الى صل فانه لا مزيد عليه بعد الرجوع الى المراجع اولى دليل
 آخر كما ان فانه بعد ما يحصل بضم الحكم المدوق به كان كفاً ففائدة في شرع المناظرة اصلاً واستدل على المختار رابعاً بذكر
 التفسير بان كل مجتهد حل المجتهد وحرمته ما علم على علمها فاقول علمها انت بائن ثم قال راجعك والرجل يرى الحل اى حل الرحبة
 بعد التلخيص بهذه النجوة المرأة المحرمة وكلها حرام فيكون فعل المرأة هو الوطى صلاً لا حراماً معاً ويلزم عليهم ايضا حلها اى حل المرأة
 المجتهد لاثنين نوزوها مجتهد بلا حرام وهو يرى انعقاد النكاح من غير وى ثم مجتهد آخر يبنى وهو يرى اشتراط الولى فالتكاح
 الاول فافهم الاول فافهم الثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلها حاقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
 صلاً لا لزومين واجب بانه مشترك لا لازم علينا وعليكم فالا خلافاً بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجين
 واجبا وظن احد هما المحرمة والاخر الحل وكذا يجب المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم الا الحل عند مجتهد
 والمحرمة عند آخر ففهم ان الوطى فعل واحد لا يتم الا بهل فليزم ان تصان فعل واحد بها والحل الدليل ان شككته تعارض وليدين فلا حكم
 لا يحكم حكم بل يرفع الى حاكم فما حكم به فهو الحكم وهذا كله غير وان فان هذا الحل يحل للرفع انقض لا لرفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
 انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهاد بين مانع فيرفع السد فبقضائه تخرج احد الاجتهاد بين فيعمل واما عند هؤلاء فاجتهاد
 كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والمحرمة او الحل الاثنين في زمان واحد قطعاً بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهاد بين خطأ في الواقع
 وانما كان لنا العمل لكل افراد او اجتماعاً فترجح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احد هما والمحرمة بالاضافة الى
 الآخر فلا استحياء فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وههنا لان ذلك اى حل المرأة والمحرمة منعكس فعند احد هما الفعل له فيبطل صلاً
 وللاخر حرام وعند الآخر باعكس والفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة التثنية

تدبر المصوبون قالوا لا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب التقيدان على المخطئ ان يجب الصواب عليه فكما وجب ما اوصى اليه
اجتهاده والالتجيب الصواب فيجب العمل بالخطا وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على المخطئ العمل
بالصواب فهو تكليف باللاوسع فيه وبما لا علم له به والاوجب العمل بالخطا وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني منع
بطلان الثاني وهو وجوب العمل بالخطا وكما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطأ اتفاقا وقس
ان الامر بحسب الزلية سهل ونبي قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وطلع نطسه الى الاخلاص والاطاعة ما يقرب فافهم وقابلا
ثانيا قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم كما في كماله فيهم اقتديتم بغيري احسنوه الى ابن عمي فانه دل على ان
لكل بداية فيكون صوابا لان الاقتداء بالخطا ضلال واجيب بانه بدى من وجه لا يحجب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطا مطلقا ضلال بل بالخطا الذي لم يوجب الشارع العمل به في الخطا قد وجب العمل به فلا اقتداء به بدية ثم الحديث قد ضعف
ايضا فتمت من الخفية الخطا من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اى الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا بحال لاني الدنيا
ولا في العقبة ولا شبهة ايضا جهل الكافر بالهدى ورسوله لان الدلائل ان زالت على الواحانية والصفات والرسالة من الحوادث والمعجزات
واضحة بحيث لا تتحقق بالضرورة بالضرورة فاشكال الضرورية است محاربة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولا يبرئنا المناظرة معهم الا ان
من لم يبلغه الخبر في عي اوله بل يبرئنا الدعوة بالسيف لانه جزء الكفر بالمكافاة الا ان يحل في خبره فتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اوله بل يبرئنا
الا بعد المرافعة اليها فانما لا تتركهم عند المرافعة على بنهم بل حكم عليهم بالحكم است ونقضى بها الا الربا والزنا فانما لا تتركهم وهم ياتون بها لمسته في كل
من الملل وانما تتركناهم مع دينهم لا مع اى شئ فعلوا ولا تحسد باعترافنا لا اعتبارا بديانة الباطلة التي ترك عليها وجهل المتبوع مثل
التزيم بقى الصفات كما عن المعتزلة والتمنية بنفى الرواية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وتشتبهوا بتجسيم كما عليه بعض
الجسمية ونحو ذلك كالكفر بالشفاعة لابل الكبار وعليه الروافض والمعتزلة ولتفصيل اكثر اجد الصحابة وعليه الروافض دا حواج فان
الكتاب والسنة الصحيح المتواترة المعنى والان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساع للامتراف فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا تكفر بتمسكه اى المتبوع بالقرآن والحديث او العقل في الجملة فهم يترمون حقيقة الله ورسوله وانما اتى باجمالا وهو
الايان وانما دعوا فيما وقعوا فيه من توهمهم الفاسد انه الدين الحمدي واما الزمهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمد بن ليس كفرا وانما تكفير
الزمام ذلك للنهي عن تكفير اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل وجنتنا فذلك المسلم الذي له ذمته الله ورسوله
فلا تخفوا الله في ذمته رواه البخاري ان دخل اى كل الفرق في النار لا واحد منهم المتبعين للصحابة بالفضل والروافض والنحو اى من هذا
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا للزوم التعذيب للاشم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على هذا السلام
وان كان شامة بعض اولياء الله من اكار بالصحابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس بجيد فهم مخلدون ابد في النار وعليه
عدم التكفير بجهل الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متأخرين مشائخنا الا من
المرضوريين من الدين وكان بحيث لا مساع للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقيقة القرآن اعلم في رائي في مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العباد بالهدى ان ادعى على هذا المكتوب قد ذهب بتقصير من الصحابة الى معين العباد
بالهدى ولم يخير صاحب ذلك التفسير في القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لا نكاره الضرورى فافهم وجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق تبارك وتعالى

فأمره هذا الجليل أيضا لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا ولم يكفره واحد من أهل القبلة منهم قال أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه وجوده وآله الكرام منهم أحوالنا بقوا علينا قال الله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين قتلتا فاصلحا منهن فإنا نجعل لهما خيرا قال الله تعالى فقتلوا الذين تبغوا في سبي الله تعالى البغاة موثقي أن ينظر أولاً قبل القتال لعله يرجع وقد بعث أمير المؤمنين علي بن عباس رضي الله عنهما لذلك قال رجح حسن والأوجب القتال في الدرر المشورة روى عبد الرزاق والحاكم لم يثبت عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرة ودية وكانوا في دار علي حدثهم قلت لعلي يا أمير المؤمنين أريد عن الصلوة على أبي بكر القوم فكلهم فاتهم وليست حسن ما يكون من الحال فقالوا محبا بك يا ابن عباس فما هذه الكلمة قلت ما تعيرون على أهدر رثت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس حسن الحال ونزل قل حليم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا ما جاء بك قلت أخبروني ما تنقمون علي ابن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده أول من خرج وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا نعم علي ثقات ما هم قالوا أول من حكم الرجال في دين الله قال الله تعالى إن الحكم إلا لله قلت ذاقوا وقاتلوا ولم يسيب لم يقتل من كانوا كفارا القتل لهم أموالهم وإن كانوا مؤمنين لقد جرت عليه ما هم قلت وما ذاقوا ومحى نفسه من المؤمنين قال لم يكن أمير المؤمنين هو أمير الكافرين قلت لا نعم إن قرأت عليكم كتاب الله الحكم وصيكم من سبب عليه صلى الله عليه وسلم ما لا تشكون اترجعون قالوا نعم قلت ما تقولكم انه حكم الرجال في دين الله فان الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الله قوله يحكم بآياته منكم وقال في المرأة وزوجها وإن خفتم شقاق بينهما فامسحوا بآذانكم من بينهما الشككم الله الحكم الرجال في حقن دماءهم خيروا بينهم إصلاح ذات بينهم أم في أربابهم يربح درهم قالوا في حكم دماءهم وصالح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم وما قولكم انه قاتل ولم يسيب التسبون انكم ما تشتمونهم ما يتحلون من غير ذلك فترجموا ان عثم أنها ليست بأكلم فقد كفرتم وخرتتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي و بالمومنين من نفوسهم وازواجه و أموالهم و أموالهم و أموالهم و أموالهم فاختاروا بين هاتين فخرجت من هذه قالوا اللهم نعم وما قولكم محمداً اسمه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وعي قرش يوم الحديبية علي أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال كتب هذا ما قضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صدقناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن كتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني كتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان فضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فخرج منهم عشرون ألفا لقي ربيعة الآف فقتلوا ما لم يصير لهم متعة سبى عليه الحكم فقتل بالقتل وسحر الارث به ولو اخذها ألفت من بالناس معها أي مع المتعة لا يجرى الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا يضمن ما ألفت من نفس أو مال لأهل العدل إذا اخذوا كتابا لحزبي بعد الاسلام لا يضمن ما ألفت من مال المسلم وقت الحزبية وعلى هذا انعقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النهر وائنين ولا قتله أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشيء ويرث الحال مورثة الباغى إذا قتله لا يتبع الامام اتفاقا لان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالجرمان وكذا العكس أي كذا يرث الباغى إذا قتل مورثة العادل لكن إذا كان مستحلا لدية عند الامام أبي حنيفة واما محمد رحمه الله تعالى فلا للامام أبي يوسف فإنه اتى بالقول المحرم فحجري بالجرمان والبغاة مازدا لا خبثا وجبا وجه قولها انه لما اعتبرناهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الذنوب باجتماع الصحابة علم انه لم يبق يقتله جزاء الا النار فلا تجزى بالجرمان فانهم ولا يملك ماله بالغنيمته لوحدة الدار بالشركة في الاسلام وعلي هذا اتفق أمير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروى أن أمير المؤمنين عليا لما نهزم طليحة واصحابه امر مشاوية فنادى ابن الحنبل مقبل ولا مدبر ولا فيق باب ولا يستحل نسج ومال وفيه شائنة من الخفاء فان عدالة طليحة قطعية وما وقع فهو

فقد نكحها كان باجتماعه ولا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساد رجوع عما كان عليه وجهد البينة قبل ان يموت كما يوفى الاستيعاب وغيره
 فيجوز ان يكون النكاح لاجل انه كان مشافيا في فعله فغسل الاجتهاد لا يقتض عصبية المال فاسم فالاولى ان يستدل بان الميراث من
 نهي عن اخذ غنيمة مال الخصم وان يدين الذين فعلوا ما فعلوا تاويل باطل وكجمل من عارض مجتهد الكتاب فانه لا يكون عذرا في
 احكام الدنيا فلا يقتضي بيقضي الا ان لا يواظب في الآخرة صلاحا لم يترك الشبهة عما سمع قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقتل
 ولو قضي القاضي به فانقلبت فما بال الناس على مذبحه متروكا قال في الناس اقيم الملة مقاسا اي مقام الذكر اجماعا مادفع المخرج وفهم
 من الهادية ان متروك التسمية من الناس كان مختلفا بين اصحابه وبقى الى الآن مختلفا فيه فابن الاجماع ونحو القضاة يشاهد
 ويدين المدعى مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما لعدم وجود
 الاول بل يكفي شاهد يمين تدبر او عارض مجتهد سنة المشهورة كالقضاة المذكور اي القضاة يشاهد ويدين مع حديث البينة على
 المدعى واليمين على من انكر فانه حديث مشهور يلقى الامتة بالقبول وعن الزهري قال هي امي القضاء يشاهد ويدين بدعة اول
 من قضى بها معاوية قال حديث المروى في القضاء بالشاهد واليمين ان رواه لمسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من
 مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلم لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يغيب القطع فلا يقبل عند المعاصرة
 بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي تحليل لمطابقة ثلث على الزوج الاول قبل دخول الزوج كما بن سيب اي كما
 روى عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان
 وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاة القرطلى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاة القرطلى فطقتني فابنت طلاقا ففرجوا
 بعده بعد الرحمن ابن الزبير وانما سمعته مثل بدية التوفيق بسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال التريدي بن ان ترجعي الى رفاة لا حتى
 تدوقي عسيلته ويدوق عسيلتك او عارض مجتهد الاجماع كبيع اعمات الاولاد كما روى عن داود الطاهري مع اجتماع التابعين
 على منعه فلا ينفذ القضاء بشئ منها وهذا هو ثمره عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس حسلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص
 بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعية وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى العام
 غير ظاهر فان كريمة لا تأكلوا مخصوص بالناس والعام مخصوص ظني وفيه تأمل وحديث اليمين على من انكره ايضا مخصوص باليمين
 عند الاختلاف في البيع او الثمن بعد القبض وقدم من قبل حديث العسيلة معارض للكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تأمل
 والاجماع على حرية بيع اعمات الاولاد بعد تقرير الخلاف في اصحابه فلا يكون قطعا الثاني جمل لا يكون عذرا لان مصلح مشتهر فيستقر
 ما ينفذ به يقتل احد الوالدين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتض وان كان هذا القتل تعدا بالشبهة فحقا لبعض العلماء من اهل المدينة بعد
 سقوط القصاص لعفو البعض قالوا علم سقوط ثم قتله عدا يجب القود والظاهر منه ان مسئلة مفرضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد
 عفو الآخر هل القصاص على هذا في الجمل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والآخرة البتة فلا يصح في امثاله انما القسم ولكن في
 بجارية والادوية وجه نظر جملها لا يدين المتنا التولية لا شبهة بالانسياط بينما في الاستماع كالآخر ناورت شبهة في الاتباع كذا في الحقيقة فلا ينسب لما يكون
 نكاحا وان ادعى ولا عدة لانهما يختص بما عدا الزنا بخلاف وطى الاب جارية ابنه فانه يثبت اذا ادعى و يصير اعم وادعى وادعى في
 ملكه بضمن الاب قيمته لان اشبهه المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه السلام يا ايها الناس اوفوا بالعقود

والا فاصح

انتم في ذلك لا بيبك وهو حقيقة يقتضي ان يكون ما فيه وجارية له لا يستماع الا ان الاستماع لا يقتضي الملك فيدخل
 الجارية في اسكه وكحري معطوف على قوله وكمن في دخل انما فاسلم فشرها بالخمر لا يحذر لانها ليست بحرام في جميع الاديان لم يكن هو لما
 بهيئنا فحوز به وان يكون خلا لا في دين الاسلام العباد فاسد فاور به شبهة مسقطه للحد بخلاف الذي اسلم فشرها بالخمر فانه يحذر لان حرمتها
 من ضروريات دار الاسلام فمنه يشترط فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجمل شبهة دارية للحد الثالث جمل يصلح له عذرا
 وان لم يكن نشاء عن دليل كمن يسلم في دار الحرب فيترك صلواة جابها لزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلا فافترجه الله فهذا الجمل
 عذر لانه حجور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تدمم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يستتر فحمله
 عذر في حقه اقول لا ينافي في ذلك ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون
 بعد الزوم ووجه كونه عذرا انه لم يفت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لزم الحكم النازل بالاجل بهما من وقت
 النزول او من وقت الاخبار به لبعث من ذلك ما يراه من قبال الامة معطوف على قوله كمن يسلم المنكوبة اذا جهلت عتات
 المولى فلم يفسخ نكاحه او عتات عتات اياها بامتنانها بغير اختيارها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في صورتين بخلاف
 الحرة اذا زوجها غير النكاح المحرم من الاوليا وصغيرة قبلت جارية بثبوت حق الفسخ اما فقه الجمل لا يكون عذرا ويبطل حتى
 الفسخ وذلك لان الدار والعرس لم يكن يعلم فيها وليس يشقها عن تعلم عند البلوغ بخلاف الامة فاجمل بتقصير منها فلا يكون
 عذرا كذا قالوا وفيه بحسب ما لا يكون في قبل اسلم غير مكافئ بتعلم العلم اصلا لعدم التعلم قبله يكون عذرا البته لانه من غير تقصير في كل
 مسئلة البته بعد اجتماعه وضرورة الحكم ممنوع من التمسك فيه اجماعا لان ما علمه حكم الله لا يتركه لقول احد فان قلت ليس
 الامام ابو حنيفة حكم ببقاء الفقهاء الا انما ينته في رواية في اجماع قال وما صح من منه سبب الى حنيفة ان القاضي الجهم
 لو قضى بغير رأيه فاكراله فخذ يذروا في اخره الى ينفذ وفي رواية النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحب في التوزيع
 فلا ينافيه لان الفقهاء على تقدير عدمه لا يستلزم له فالمنع اتفاق وعلم ان المذكور في الهداية وغيره ان الفتوى على
 قولهما في صورتين واما قبل الاجتهاد فقبل الاجتهاد وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان جشي الفتوى
 وعليه ابن شريح وانه انما يقتضي لا في المسابوق وقيل ممنوع فيما يقتضي به لا للعمل في حق من الامام ابو حنيفة روايتان في رواية يجوز
 وفي اخرى لا وعنه الامام محمد بن عيسى له من هو علم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الا علم قال
 الامام الشافعي رحمه الله والجمهور في المعتر في يجوز ان كان المقتل بصحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل
 يقتل شيخين افضل لصديقين بعد الانبياء عليهم السلام الى بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
 للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيصير الى بسيل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه
 شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من اشرية ان ما لم يقيم عليه بسيل فهو مباح بخلاف
 تحريم فانه لا بد له من سبب خاص به لا كثر ثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والمقتل يبدل كالتيقن ولا يترك البطلان الا
 عند تذر الاصل فذا تدارك فليد اعند تذر الاجتهاد وقيل لا يسلم ان التقليد يبدل لكل منهما اصل للعمل كذا في شرح مختصر
 اقول لا يخفى انه جلد لا يسمع ان اذ على اليقين كما انه ممنوع من الظن كك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البسطة بجموع قوتها
 فاجتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على تحمل فتوى التقليد بدل منه وخصته لتخفيف ذكر ثانيا لوجاز التقليد
 قبله بجاز بعده اذ لا مانع منه الا ملكة الاجتهاد وهي محقة في صورتين والجزءين بعد باطل اجمالا فكذا اقتيد واجيب كون المانع ملكة الاجتهاد
 ممنوع بل المانع حصول القوى الظنيتين لفعل بل فيه ترك لما يثبت حكما القبول بقول رجل اتباع الشافعي قالوا قال سواد السلي عليه وآله
 واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فلا يتم اقتديهم قلنا هذا الحديث مضعف ولو ثبت فمخاطب للمقصد كما مر على المستعملين لجزء المدعى في
 جواز التقليد اصحابي للجزء الآخر وهو عدم جواز التقليد غير اصحابي المميزون مطلقا قالوا او لا قال الله تعالى بما هو اهل الذكر ان يستقيم
 لا تعلمون هو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المتقدمين ليسيل ان كتموا العلم بان من كتموا كتموا
 اصحاب علم وحمل فاسئلوا اقول وبديل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا في اوقاله اثنان غاية الاجتهاد
 الظن هو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل بالاجتهاد اقوى فليس بهيود التقليد سواء
 في الفائدة مسلمة اذ تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل معرفتها قبل تجديدها قبل لا يجب بل كفي انظر الشا
 اختاره ابن الحاجب لانه لا يجب بلا موجب شرعي قيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثير ما يتغير فاما ان قال التغيير يجب التحية
 ليظهر حقيقة الحال قيل اذ كان التجديد لم يوجب تكريره ابد الدوام الاحتمال احتمال التغيير ولا يخفى ضعفه لان بسبب تعدد التغيرات في
 الواقعة لاحتمال التغيير وهو اى وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب ببقاء الاجتهاد وبالاحتمال
 لا يجب شي كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان محميا من سفر في المدينة ان هذا الحكم لا نسخ له اذ قيل ان كان التكرار
 الاول عند تكرار الحاجة فلا يجب التجديد والاعتماد عليه لا بد من النودى ولا يظهر للتكرار دخل فان لم يظهر من المحدثات التي لا يجب
 وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغيير باق في الحالين فقامس والعامة او استثنى مرة ثم تكرر الواقعة فقول يلزم
 السؤال ثانيا في قول ان عند قائل يجب وعند آخر لا مسلمة لا يصح في سنة او سنتين ولا فرق بينهما كوحدة الجامع
 قولان للتناقض لانه لا يكون قولان الا اذا تعلق بغيره فلو كان له قولان تناقضا كان التقيضان متباينين الا بالرجوع
 من احدهما الى التناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مجتهد واحد قال واختلفوا في الرواية ليس منه لانه اى هذا
 الاختلاف من جهة الناقل وخطائهم وذلك اما ينطفي في السماع او اعدل العلم بالرجوع له وعلوم الاخر فوسى كل باب بمذاهبهم
 جوابان احدهما جواب القياس الآخر جواب الاستحسان فنقل كل مسلم او يكون هناك قولان من جهتين كاهلية والرفعة فكل نقل
 واحدا واحدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر سنة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين لان قولهم قولين فائدة الاحتكا
 ايا ما عدم الاجماع والتسوية او حمل على احتمالها عند تعادل اليقينين فحمل قولان ولا يخفى بعد فانه ليس مقتضى التساوي المتباين
 هناك قولين موجودين او حمل على ان قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمحكف مخير في العمل بايهما شاء ولا بناء على
 التوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه يشبه بالمصوتة اى جزمهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحد يلزم التخيير بين الحكم
 الله تعالى وبين ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوتة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذ ادى اليه
 راي مجتهد وعنه فاذا تعارض ليلان عند مجتهد فالتعلق بغيره فلا يكون في التخيير التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وليس حكمه

فانهم اوجمل على ان في الزمان المتقدم في قولان فليست في المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلج في قولان حاصله التردد بينهما
واختاره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه شبه بالصواب **مسألة** لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي النهاية المروا واجماع الاكثر والايمن
لكسبل خبا ينقض هذا النقص ايضاً لاجتهاد الحق وتسلسل فيقوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا يتشكل
خصومة قاطعاً فيقطع ومارائه مجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلاً اتفاقاً وان قلده غيره من المجتهدين لانه يجب
العمل بظنه ويحرم اتباع غيره كما مر فانه ترك بما علمه حكماً عاماً بما علمه غير حكم التي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده اجماعاً فينقض ما بني عليه كذا في شرح مختصر
واورد عليه ان عدم الحل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقصه كما عرفت قول الامام ابي حنيفة وهننا ايراد ان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله
فان الامام ابا حنيفة قائل بالنفاذ وهذا لا يرد حق والثاني انه لا يصح الاستدلال بعدم العمل على عدم النفاذ فان اشئ لا يحل لا ينقض كما يطلق
في المحض في النسخ فان الحكم كان مبنياً عليه المبنى على الحرام اورث خبثاً فينقض لذا حكم الصحابة ان ينقض وهذا ظاهر جداً في العموم وفي
النسيان ايضاً عدم الثبوت وايضاً في هذا القضاء اعطاء مالي احد الآخر جبراً ولا سبيل له عليه فهو كالنصب فينقض القضاء ويبرأ المال في
قرع التوزيع مجتهد بلا دلي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطاماً اتصل به حكم حاكم ام لا لا يستديم لما يعتقده واما قول فيه
ان صحة البقاء فرع صحة الاعتقاد وقد كان يعتقد صحة وقت الاعتقاد فهو معتد فكان كينقض الحكم تدبر وفيه انه ان كان يعتقد قبل انه صحيح
لكن الآن عرفت انه كانت زعمت جعل مركب والسكاح كان فاسداً فيلزم الاستدانة على ما اعتقده انه حرام من الاصل في هذا الخلاف كساح
الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكن له ما مورين كان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد السكاح في نفس الامر فلا يشخ بالايمن لانه
حاصم واما هنا فقد اعتقده انه كان مطلقاً بالتعب بالفساد واعتقاده بصحة جعله مركباً مما لم فيه نظراً وقيل تحريم ان لم يتصل به حكم حاكم
والا فالأباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في البطلان التصويب وهذا غير وان القضاء
يرفع الخلاف بان لا في محله مختلفاً فيه فقد ولا ينقض لانه يحيل ما كان في معتقده حراماً حالاً لا نعم قد ذهب الامام الى ان القضاء يوجب
الاسباب بشهود الزور فينفذ بغيره او باطناً واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا ما عمن ابي يوسف في مجتهد يملك البنية فينقض بالترجيح
ومعتقده بالبينة لا ياخذ بها التي بالبينة ولا يلتفت الى القضاء فمما لم وجهه ايضاً ما ذكرنا ان معتقده المطلق ان الحكم الا الذي التحريم فلو اخذ
بالقضاء لزم ان كان يوجب محرم في معتقده الا ان يجعل القضاء حلالاً في المجتهد فيه فافهم لو كان التزوج معتقده ثم علم تغير اجتهاده امامه فذلك لا خلاف فيه
البعض ياخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان يعلق به القضاء وهذا موقوف على ان لمعتد لا يجوز له ترك تقليد امامه قيل لا يا
على المقتدر المفارقة مطلقاً لانه ليس للمقتدر معتقداً انما كان يعلم على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان يبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجع اليه سواء الامام الا ان صار مرجعاً مجعاً عليه اختيار المرجوع **مسألة** بل يصح التفتي في
ان يقال للعالم او المجتهد احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض من الجواز عقلاً وترد الامام الشافعية
رحمة الله عليه وعليه الامام الحرمين وقيل يجوز التفتي في بعض الفقهاء وغيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفتي في صلا وعليه الامام
الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وهو الحق لان حكم انما يكون على طيق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر
فجسده ما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفتي ثم المتأخر عند اصحاب الائمة الثلاثة الباقية عدم الوقوع للتفتي في لسانه

بما تقدم من حق عليه قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمكنت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نعم ان المذكورات
 على اختيار بل يجوز ان يكون الوحي ككلام غيره أصلاً أو صفة أخرى أسدينا قول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهمه ابن الهمام
 سلم التحريم الحكم لان التخصيص من الحكم هو الاشارة في العلم بالشرع والتفويض من غير تعيين في شيء من حكم معين بل في حق الذي يربط عليك صحيح في
 الاختيار وهو ان الساتين فيهما لا يخلو عن لزوم قيام الزم في شيء قائل مسكوكه يجوز خلوه الزمان عن المجتهد بشر ما خلا لاختصاصه فانهم لا يجوزونه
 وان جازوا فخلوه النزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال ويا جوج وداية الارض طلوع الشمس من المغرب فالجواب بشرط الساعة صحيح
 واما في حق عليه السلام فهو انما كان بطلان الدين المحمدي كالتحقيق ان النبي بالهام التي لا يتية الباطل من بين يدي لا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي في حكم
 به لا من جهة النزاع في المجتهد بل هو المراد لا يطلق لما قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ان الله يفضي العلم انما يتفرع من الجهاد ولكن لا يفضي
 العلم بغير علمه حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً افتوا بغير علم فضلووا واضلوا وراه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
 في الماضي اقول فيه بافيه لان غاية ما يلزم منه خلوه الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فما لزم غير المدة
 وما هو يدعي غير لازم قائل ثم ان استدلاله بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه وقع في زماننا هذا الاصل
 وفيه بافيه لان وقوع المخلو ممنوع وما ذكره مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاد بيات ثم ان
 من الناس من حكم لوجوب المخلو من بعد العلامة النسخة وانتم الاجتهاد به وعنده الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد اطلق فقالوا
 فتمت بالائمة الاربعة حتى اوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هو من هو سائرهم لم ياتوا بدليل ولا عيباً ربكنا هم وانما هم
 من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلووا واضلوا ولم يفتوا ان هذا اخبار بالغيب في خمس الاليع من الاله تعالى الحق ابله
 قالوا اولاً قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله او حتى
 يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بان غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
 المجازين ربما لا يقع ورد بان يلزم منه الامتناع شرعاً والالزم كذا في اي الشرع العباد بالند والنزاع انما وقع فيه اقول صلى
 ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عز به اذ قد دل الدليل على الوقوع الداعي فلو لم الوجوب قطعاً ولو بالغير وان قلت
 حق التام لما وجدت هذه العلامة مفارقة لما تقدمت وقالوا ثانياً الاجتهاد من غير كفاية في كل عصر لان الاحداث غير متناهية
 فلا يكفي لتقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصره اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
 الملازمة ممنوعة فان المخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل بجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
 اوجب في لبض والجواب ثانياً اذا فرض موت العلماء فالباطل ان الثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جاته العلماء
 وان تنوع العلماء ان يكون على باطل المطلقاً فتم برو فيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق الا
 ان يقال انه لا يلزم الاجماع على الباطل وانما لو اتفق كل احد باحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
 ممنوع فافهم قوله في التأكيد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربعة والافقوال المجتهد
 وايضا حجة كاذبة العامي من المجتهد واخذ المجتهد عن مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله وأصحابه بالعلوية والسلام او الى الاجماع
 ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والمتاضي الى العدل ليس هذا الرجوع نفسه تقليد او ان كان العمل

كأنه

بما أخذوا بعده لقلب الله سبحانه النقص ذلك عليه ما فهو على حجة لا يقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقبل للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام المرحوم عليه السلام لا يصح لغيره من الاجتهاد في المسائل التي هي من اختصاص المجتهد من حيث السائل في شخصه واستفتاه بقايله اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقدره جرحان في شخص واحد بناء على التحري في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مستفتيا وفي بعضها مستفتيا
تعدد ابهات واستفتاه في الذي وقع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح صحة ايمان المقلد عند الامتثال لاجتهاد
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل فيصون ائمة نقل الى وكثير من المتكلمين خلافا للملا شكري وان كان اظن
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثبت بدلائل القطعية فانه لو اتران رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى عن اصبيان الذين لم يقدره ا على انظر اصلا وكذا لو اتر من اصحابه والتابعين من غير
تكليف ونحو ذلك انما نشأ بعدهم واما القائلين بترك النظر فلم ينص عليه الاثنا عشر اماما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان اجبا وهداير
بشي فان نظره ما كان اجبا لا التحصيل الايمان او حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار طاعة
سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر من الايمان
بامر من اجماع الاثنا عشر ائمة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا الايمان
صحة الايمان والتصديق اذا وجد لقوله لكن رجع بحيث لو ذهب قوله من البين لم يبق هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
قالوا يجوز التقليد فيها وطائفة قالوا يجب التقليد ويحرم النظر لاجتماع القاطع على وجوب العلم بالبدن وصفاته ورسالة رسوله ونحو ذلك
الحازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل التقليد لا مكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة فالمتعة عن مقدمات مشهورة ثم ينزل بها ويبقى تصديقا يقبل ولانه يلزم التقيضان في تقليد اثنين الاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فلا بد من انظر الصحيح ليجعل العلم وهذا ما يتم لو قلنا ان كل تقليد يقيد العلم بل يجوز التقليد
لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يقيد بالبحر ثم انما من له علم واقعي يكون بؤسه فلما فقد حصل بتقليد بعض كماله العلم القاطع على
انكار هذا انكار القطعي بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بهنود السرية ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن فضل الصديقين ابي الانبياء عليهم السلام وسيدة المتقين امام الاولياء ابا تحقيق الميرزا
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض تقليد من اعلم منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولي وقد يحصل
بنظر وهذا اكثر في الرجال فانظر واجب عليهم فقط فافهم مجوز التقليد قالوا له وجب النظر لعله الصحابة وامروا به وذلك منتفاه الا نقل
كما في سائر الفروع باجماع واعى هذا النقل او فلا اشتغال كل احديهم قلنا لو لم يكن لهم نظر منهم لم يسمعتهم الى الجبل باسم وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن هم نظر واوامروا به واما النقل فخرج الاكثر من السطوة والبحث على ما هو وظيفة الكلام وهم
كانوا مستغنيين عن الاكثر والاشتغال بالبحث بصفاء الايمان ومشاهدة الوحي ولا يسلم عدم الامر اي عدم امرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا
عالمين بمجوبه للتابعين فانه ليس المراد بهما تحرير الادلة على قواعد المنطق فانه ليس لتصديقهم قوة الا المبعوض الا انه يدل المراد
بالفقيه الطائفة للقلب بحيث اطوع حصول العلم كما قال الاعرابي البقرة تدل على ابعير واثرا الاقدام على التفسير فساوات ابراج وارض
ذات مخارج لا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمن به القلب

بمصول التصديق وهو كان حاصله كما يشهد به قصده الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجهه فغيره لا يصح فان كمال
استعدادهم وتوجيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على آله واصحابه وسلم علمهما بوجوب العلم الشرعي بحكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام
او الروم فذهب فذهب الوقت الشيخ تقي الدين عبد القادر الجيلي في قدس سره والشرع في ساحة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس نخضر عليه السلام والبدلاء والاخرون فجلس على عليه وقتة وامر اخضر ان ياتي رجلا وسماه له من القسطنطينية وكان هو كافرا خليفا في
بناخضر عنده فلقن الشيخ كتمت الشهادة بين فض الشوارب واوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فقالوا
سمعا وطاعة وقد تواتر اسئال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواتر من حنويا فانظر لعين الانصاف اين كان بهذا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجبه التقيد قالوا النظر منطنة الوقوع في الشبهة الضلال فان طريق النظر غير من السكينة طريق اسن فلا بد من بيان
قلنا بما منقوض بالمقلد على حقيقة المفعول اي من قلده فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل لان الاخذ
عن المؤيد بالوحى ليس تقليدا بل به علم نظري فلو كان المقلد لمقلد فكان له مقلد به ايضا فاذ فيه نوع شبهه فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذ من علم نظري بل يكون ضروريا حاصل من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم
وانما يكون غير مأمون بتقدمه منه مثل المنكر بالبداهات وغيره فانهم سلمه غير المجتهد لمطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهدا فافيا
لا يقدر عليه من الاجتهادات اي على تحصيله ومعرفة فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجري في الاجتهاد وويلز التقليد مطلقا
فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه على القول بعدم التجري قد ثبت ان الحق هو الاول قيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له الصحة بايل بان
يظهر المجتهدين المجتهدين من التابعين كانوا ائمتون من غير ابداء استند ويتبعون من غير تكليف علماء اركان الاوهام
وشاع ذلك وذاع حتى واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو نعم فهمين لم يعلم فانهم مخاطبون فيما
لا يعلمون من اسئول عنه سوار كان مقدرا ومحمدا فاشل المقصود لان الامر لم يقيد بسبب تكبره وهذا السبب ال عدم العلم فانما يوجد في وقت
يوجد وجه السؤال اقول لانه على وجوب السؤال بسئلة فقط من دون السؤال عن ابداء استند فكيف الدليل ايضا عالم يعلم فلابد
من سواله وانما لو سئل لم يستطع لاداءه الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلده فيه من السيلة يؤدي الى وجوب
اتباع الخطا الخوازه فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب ولا بانه مشترك الا لزم فانه لو ابدى فكذلك فهو ظني كما كان ولكل
نفسه بحسب علمه اتباعه وهو مطلق عنده اقول فيه ان المراد انه بعد تبين السيل لطيفة فانه لا خطأ واما قبله فلا اطمينان
لجواز طنه باليس اماره اماره فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطا من حيث انه خطأ لا من حيث انه طعن اللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من انه لا دليل للمقلد طنه فلا طعن مجتهده حلة غير شاف بل الاول ان يقال الممنوع اتباع
الخطا من حيث هو خطأ لكن انما يعمل به من حيث انه مأمور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر به حكم الله تعالى فافهم قال الشيخ الاكبر صاحب
السنوحات قد تضرع في انه تقليد ان يقول اسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا قد وجب عليه العمل وان قال احكم
بالرأى فتسأل مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس احكم الا الله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجيب لايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا لكي تلت برأى الا ان العبرة للمعنى المقصود من ارادته حكم الله تعالى وعرفت برأى فينبغي ان لا يكون اتباعه باس بل بحسب

والله اعلم بحقيقة الحال مسلمة الاتفاق على جواز الاستفتاء من مفتي معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان في العلم ناشيا برجع
 الناس اليه بسبب عظمته لم في امورهم والاتفاق على امتناعه ان ظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن بعدم الاجتهاد
 فلكونه ناشيا للجهل واما عند الظن بعدم العدالة فلهو جوب التوقف في قوله انه ظهر من اجتهاد ذي الاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا في العلم
 والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جهل علمه اي اجتهاده ودون عدالته بل هي مضمونة فالتحتمل من تقليده واستفتاءه
 وذهب بعض من لا يصح قبولهم انه لا يمنع بل يجوز لنا الاجتهاد بشر القبول للفتوى وهو لكثرة مساوئه اعز من الكبريت لانه كثره لعدول
 تابع لكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو اتفق التقليد هناك اي عند الجهل بالاجتهاد ودون العدالة لا يمنع
 التقليد حكمه اي فيما جهل العدالة دون علم مع انه متفق لجواز واجيب بالتزام الاتباع فيلزم الاحتمال الكذب في الاخبار بالحكم بغير
 متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب في المجتهدين فلا يضر الجهل فان للظن ترجيح
 بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحتمل بل يقبل قول العدل الى مجتهدا خلفنا الاطهر انه كاد ما يصح يقبل الا انه
 فيه شبهة دعوى الرتبة فاقوم مسلمة قما وغير المجتهد فيما يعنى به بذهب مجتهد الابان بجدة منصوصا منه بل انما يقضى تخريجا على مولا كما
 مطلقا على مبانيتها اي مبانى بذهب المجتهد بالالنظر فيه والمناسبة للذهب عما يروى وهو اسمى بالمجتهد في المذهب في الاصطلاح جاز خبير قوله
 افتاء وعن ائمتنا لا يخل لاحد ان يعنى بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اي من اي اصول قلنا وافتينا فان كان من الخبر فمن اي سند رويت
 وان كان من القياس فبأي علمه قيس لم يعلم موانع تلك العلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التفسير عن الشيخ الى بكن اجماعا
 الرازي قيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اي كقولهما فاتفق في الجواز
 وقيل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا ولا فيقبل مطلقا لانه وقوعه اي الاتفاق المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعضاء
 بلا تكليف ويذكر الاتفاق تخريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
 لان اهلهم المجتهدون واجيب باعتبار التجزى يعنى الاجتهاد متجزى والعلماء الاعلام في كل امر افتوازه عما منهم سواهم بالاتفاق واجتهادا
 فاعمل فيه اقول وايضا وقع هذا الاتفاق في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يقولون بذهبى زيان الامام الشافعى الامام
 احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينه وعطاء وغيرهم بلانكسر من احد فكان هذا اجماعا وحيث جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
 الاجماع او بطريق اولي فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه براه فعدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المختصين
 على امر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى لعقل من اجماعهم من غير ان يكون اخصا لغيرهم وان كان اجماع عن مجتهدى لهم
 قال المانع لو جاز لعالم لجاز لعامى او اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلهما كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز
 للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض هو اي العامى غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم مسلمة يجوز تقليد المفضل من اهل
 الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الأكثر روى عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الارجح اي في انهم
 ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا ولا كما اقول عموم قوله تعالى يهتدوا بهل الذكر ان كنتم لاتعلمون عام للمفضل والافضل ولنا ثانيا القطع في
 عصر الصحابة باتفاق كل صحابي مفضل فكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثم قيل لولا اجماع الصحابة (كان)
 بذهب انهم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحريه بانه يتوقف هذا الاستدل على كون اي الاتفاق من المفضل عنه مخالفة للكتاب كالمفتي

منه قال الامام

والأما ما قيل من أن المذهبين يورسان الأفضل قبول لا يتوقف على مخالفة الكل بل إنما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا غير جدير
 فانه قد علم بالتجربة أن المستقيمين كانوا يستفتون ولا يفتون على علم الموافقة أصلا فلو لم يجز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفضل وكذا
 يستفاد من التوقف على مخالفة الفضل فصل فقط لا مخالفة الكل كما في الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 وأما المومنين على مع مخالفة سيد الصحابة وفضلهم أمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم وأما مخالفة الكل فكأنه مخالفة للاجماع
 أي قريب منها كما هو في بحث الاجماع واستدل على المحتمل بغير الترجيح بين المجتهدين للعامة فلو شرط ذلك لانتفع عادة التقليد لا اقل
 من المرجح العظيم واجب بأنه يمكن الترجيح بالتسامح وشهادة رجوع العلماء إليه على أن غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد بما كان عالما
 وبالصيرة فيمكن من الترجيح وهذه العبارة غير وارد فإما مقتضوا استدلاله لشرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذموب الخصم لا أدى إلى المرجح العظيم
 في العامة ولا قائل أحد بفصل فتدبر الشارطون قالوا اتوا بهم للمقلد كالدولة للمجتهد في حق وجود العمل فيجب عليه الترجيح في اتواهم على خلافه
 كما يجب بان لا علم أقوى في أصابته الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المقلد للطن القوي أقوى واجب بان الاجماع مقدم على ما ذكرتم
 من القياس على المجتهد واجب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه أي الترجيح سهل على المجتهد كمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامة فانه
 وإن أمكن له في بعضهم فربما لا يتسرع في الحجج أقول على أن الترجيح قد يكون بالتحرر كما قلنا في تناقض قائلين بعد حين فلا يخفى كونه
 أعلم ثم لسان تجيب بوجه آخر فانه إنما يجب العمل على المجتهد لظنه والطن لا يحصل عند التعارض إلا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا اعتبار
 وأما العمل بقول من يتحمل حصوله إلى الحكم الواقعي وفيه قوتى الأفضل والمفضول سواء فافهم حكمه لا يرجع المقلد عما عمل من حكم خبري
 اتفاقا كذا في المختصر والتحريم شيخ وان ذكر ههنا موافقا لمختصر وتنزلا على رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعرا بالخلاف وقيل بالاتفاق
 بل هو مختلف فيمن في الشيعة قال الزركشي الاتفاق وذكره الآدمي وابن الحاجب ليس كما قالوا في كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل
 أقول مبدل على التمسك به في المذهب في الالتزام رأى مجتهد فان وجوده أي التزام ليس أولى من عدمه ضرورة ولا معنى له لئلا يقال
 عند عدمه والاختلاف عند وجوده تدبر ثم الاشبه إلى إجابات أن عمل تحرر قلبه فلا يرجع عنه ما دام كساي على التحري فانه نوع من
 الترجيح وترك الرجوع عنه لا يبرأ بل يلقه غيره أي غيره من قلبه في غيره أي غير ما قلده فيه المنها زعم بقوله ان شاء الله علم مسبق متناه وهم
 ما واحد أو مترددا في ما غير بل لا يبرأ من ما جماعا وتواثر هذا بحيث لا مجال للمارات ولو التزم مذهباً معنيا أي عهد من عهد
 نفسه أنه على هذا المذهب كذب يجب إلى حقيقته أو غيره من غير أن يكون بهذا الالتزام بمعقود دليل كل مسألة مسألة ونظيره راجعا على لائل
 المذهب الأخير المعلوم منه فصلا بل إنما يكون العهد من نفسه لظن الفضل وبإجمالا أو نسب آخر فمثل يلزم الاستمرار عليه لم لا قيل
 نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب إلى آخر حتى شدو بعض المتأخرين المتكلمين في قالوا الخشني إذا صار شافيا بعد
 وهذا التبريع من عند أنفسهم لان الالتزام لا يخلو عن عقتا وعليه الحقيقة فيه فلا يترك قلنا لانهم ذلك فان الشخص قد يلتزم من
 المتساويين أمر التقهله في الحال ووقع المحسج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعي بل هو هوس من جهات
 المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يكون
 ويعتقد بكل ما ينبغي أن لا يكون الانتقال للتكلم فان التكلم حرام قطعاً في المذهب كان أو في غيره أو لا واجب إلا ما واجب الله تعالى
 والحكم لم يوجب على أحد أن يذهب بذهب بل من الأمة فإما بغير شرع جديد ولك أن تبدل عليه بان جملة من يعمل بغير

بالتجربة

بالتجربة

بالتجربة

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو ائتم العمل بذهب كان هذا الحققة وشدة وقيل من التزام لمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلناه في غير
 نقد من يشاء وعليه سبكي من الشافعية وفي التحريم وهو الغالب على الظن لعدم ما توجبه شرعا في الالزام ليس بالاتباع بذهب احد موجب شرعي وهذا
 انما يدل على خبر الدعوى هو انه يقدح من شأه ثم البيان قطعي اذ ما لم توجبه اشرع باطل لان التمسح به باطل في حرامه اما ان لا يرجع عما قلناه في علمه في حرم
 قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل ويتخرج منه اي مما ذكرناه لا يجب الاستمرار على بذهب جواز اتباعه رخص المذهب قارن
 فتح القدير يدل للمانعين للانتقال انما منعتوا السلك لاتباع احد رخص المذاهب وقيل يجوز منه القدح في ولايته منه بانه شرعي اذ لا يمتنع
 ان يسلك الاخت عليه اذ كان له السبيل بان لم يظهر من اشرع المنع والتحريم وبان لم يكن عمل فيه باخرا فلا يمتنع على منع الانتقال عما قلناه
 ولو مرة وكان عليه على انه واصحابه الصلوة والسلام كان يجب باختلاف عليه انتهى لكن لا بد ان يكون اتباع الرخص للتسليم على كل حنفية
 بالشطرنج على راي الشافعي قصد الى اللهو وكشافه شرب المثلث للتسليم ليعمل هذا حرام بالاجماع لان التسليم حرام بالنصوص الثابتة
 فانهم وباعه ابن عبد البر انه لا يجوز للعامة تتبع الرخص اجماعا فقد وجدنا شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع ان يمنع
 هذا الاجماع اذ في تفسيره متبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسير انما هو في ما اذا قصد التسليم فقط لا غير ما اورد
 انه يلزم على تقدير جواز الاخت لكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف الجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مما لم يقل به احد فيكون طالما
 اجماعا لمن يتزوج بلا صداق للاتباع لقول الامامين في حنفية والشافعية رحمهم الله تعالى ولا يشهدوا اتباعا لقول الامام مالك والشافعية
 على قول امامنا ابي حنيفة فهذا الشك باطل اتفاقا اما عندنا فلا انتفاء للشهود واما عند غيرنا فلا انتفاء والولي فاقول من دفع لعدم الاتفاق
 مسئلة قدم الاجماع على القول الثالث لما يكون اذا ثبت حقيقة او حكمه في الالزام ثم لم يثبت بعينه في الالزام فيكون في الالزام حقيقة حال مسئلة انتقلت اليه
 والمختار الجواز وقال بعض من لا يعتد به اذا مات مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير تكليف شرع وفزع حتى لا يقطعيا كما يعلم بالتجربة
 كما تقدم مرار المنكرون قالوا الميت لا قول له والالزام ينقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف لقول منقوض بالخبر لحوال العقدة
 بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للمسخ فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينقض على خلافه
 الاجماع او يكون ضيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما اذا ثبت قطعا وعلم بقا حكمه التزم
 عدم جواز انتفاء الاجماع خلافه واما بهنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلامه على خلافه اجماعا لان القول
 المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصره لا يكون خطأ فالامام ميت له فلهذا يصح انتفاء
 الاجماع خلافه وما لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله فيصح تقليده فخرج قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان اصحابه عنوان انتفاء
 عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تنغير كما في المسئلة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الدين سيروا
 اي اتفقوا او يولوا اي اوردوا الباطل مسئلة علمية فهذا مسئلة كل باب وتحتوكل مسئلة عن غير ما اوجعوا بينها بجامع وفهموا
 بفارق وعلموا اي اوردوا الكل مسئلة علمية وفصلها تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من يتبعه سدى بعلم الفقه لا اعيان
 الصحابة المجملين القول وعليه بنى ابن ابي سراح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الامام الائمة اما ما الكوفي والامام مالك والامام
 الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزمهم عما احسن الجزاء لان في ذلك انه لو لم يدع غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العرا
 الفتوة والاتباع على من لا يقدح من شأه من العلماء من غير خبر واضح الصحابة على ان من استفتى بالامر وعمر اميري الموسني في هذا يستفتى

باب التبرية وسماؤين جبل وغيرهما ويعمل قبولهم من غير كراهة فمن ادعى حرج ندين الاجماعيين فعليه البيان انتهى فقد بطل بهذين الاجامين
قوله الا انهم وقوله اجمع المحققون لا يفهم من الالجام الذي هو الحق حتى يقال يلزم تعارض الاجامعين بل الذين يكون مختاراً عند احد
ويكون الجماعة مستفيضة عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو الثبوت لادخل له في التقليد وكذا التفضيل
فان مقتضى ذلك فهم مراد الصحابي عمل والاسأل عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح الضم في قوله خلل آخر فافهم ومن
الاخرون ايضا بنوا جهدهم مثل بذل الأئمة الاربعة وانكار هذا كما برة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيره لان
لم يبق رواية مذهبه محفوظة حتى لو وجد روايته صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان استاخرين افترقا بتجفيف الشهادة
اقامة لموقع التزكية على مذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت ترقية سميته بعد الاحشام بقولائح الرحموت لما جاء من
حضرت والا فاين السهي من كمه وان تأملت فيه وجدت تاريخ الاحتتام الحمد لله الذي سير الله على عبده ابى العياض عبد
محمد بن نظام الدين محمد الانصاري احتتامه وتفضيضا ختامه في شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على
محمد اللهم وما دى الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين الاسماء الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب
لقد سبق رحمتك غضبك فارحمني وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع عبادك كما انفعت بمننته واجعله لي وسيلة يوم الحساب
واعصمني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فوائح الرحموت واجعل بضاعتى الفرجاة سلم الشبوت وصلى على محمد
وآله واصحابه الاحبا وامن آمين آمين العباد

[illegible]

فہرست شیعہ مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب	صفحہ	خلاصہ مطلب
۱۰۷	التمییزات -	۲۷۳	تنبیہ -
۲۳۰	فصل فی الخلق -	۲۷۴	فصل فی اعتبارہ -
۲۳۷	فصل فی الامر -	۲۸۰	فصل فی الترمیم -
۲۸۲	تنبیہ - الوقع لعینہ لا یقبل النسخ -	۲۹۳	الاصل الثالث الاجتماع -
۲۸۳	فصل فی دلالة اللفظ -	۵۲۱	الاصل الرابع القیاس -
۳۰۵	انزیب -	۵۲۴	فصل فی اشرار الط -
۳۰۹	الاصول فی المقاصد -	۵۴۳	المقصد الاول فی شروطہا -
۳۱۲	الاصل الاول للكتاب -	۵۵۹	المقصد الثاني فی مآلکھا -
۳۲۱	تقییات -	۵۶۳	النکۃ الاولى القول المختار -
۳۲۴	الفصل الاول اماویل -	۵۶۴	النکۃ الثانية لمفسر -
۳۳۲	الفصل الثاني فی الاجمال -	۵۵۹	النکۃ الثالثة عرف الایاء -
۳۴۸	باب النسخ -	۵۶۷	مکملہ للتحقیق -
۳۸۵	خاتمہ -	۵۷۲	فصل فی التنبہ لتفصیل القیاس -
۳۸۶	الاصل الثاني لسنۃ -	۵۸۶	فصل فی آداب المناظرۃ -
۴۰۹	فصل فی اخبار الاحاد -	۵۸۷	الاول ما ینبع التمكن -
۴۱۵	فصل فی بیان حکم افحاش -	۵۸۷	الثاني ما یرد علی مکمل الاصل -
		۵۸۸	الثالث ما یرد علی علۃ الاصل -
		۵۹۷	الرابع ما یرد علی ثبوت العلۃ -
		۶۰۱	مکملۃ للاربعۃ -

داخل منہ	۳۸۲
فن منہ	الف ۱۹
۱۳۲	

3625
51A

